

School of Theology at Claremont



1001 1334910

BT
94
T5



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

2.60

DIE
NEUTESTAMENTLICHE LEHRE
VON DER
SELIGKEIT
UND

IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE GEGENWART.

DARGESTELLT

VON

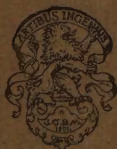
LIC. ARTHUR TITIUS

PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE IN BERLIN.

ERSTER THEIL.

JESU LEHRE VOM REICHE GOTTES.

GERMAN



304
LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG, 1895.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR (P. SIEBECK)
IN FREIBURG I. B. UND LEIPZIG.

Die
Gleichnisreden Jesu.

Von

D. A. Jülicher,

Professor der Theologie in Marburg.

Gr. 8. 1888. M. 6.60. Gebunden M. 8.60.

Theologische Abhandlungen

Carl von Weizsäcker

zu seinem siebenzigsten Geburtstage

11. December 1892

gewidmet von

**E. Grafe, A. Harnack, Th. Häring, G. Heinrici, H. J. Holtzmann, A. Jülicher,
K. Müller, E. Schürer, H. Freiherrn von Soden, H. Usener.**

Gr. 8. 1892. M. 8.—. Geb. M. 10.50.

Inhalt: Harnack, Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Seditio-
vacanz im Jahre 250. — Schürer, Die Prophetin Isabel in Thyatira. Offenb. Joh. 2^{ss}.
— Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche. — Freiherr von Soden, Das
Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte. — Häring,
Gedankengang und Grundgedanke des ersten Johannesbriefs. — Usener, Die Perle
aus der Geschichte eines Bildes. — Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier
in der ältesten Kirche. — Grafe, Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur
Sapientia Salomonis. — K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Busse
während des 12. Jahrhunderts. — Heinrici, Die urchristliche Ueberlieferung und
das Neue Testament.

Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche.

Von

D. Carl Weizsäcker,

Professor der Theologie in Tübingen.

Zweite, neu bearbeitete Auflage.

Gr. 8. 1892. M. 16.—. Gebunden M. 18.50.

Lehrbuch

der

historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament.

Von

D. H. J. Holtzmann,

Professor der Theologie in Strassburg.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Gross 8. 1892. M. 9.—. Gebunden M. 11.—.

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Berhard Ebel

Pastor u. Stadtk. d. St.

(22)

Behdorf, Steg

Kirchener Straße 5

2.90
as

DIE
NEUTESTAMENTLICHE LEHRE

VON DER

SELIGKEIT

UND

IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE GEGENWART.

DARGESTELLT

VON

LIC. ARTHUR TITIUS

PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE IN BERLIN.

ERSTER THEIL.

JESU LEHRE VOM REICHE GOTTES.



FREIBURG I. B. UND LEIPZIG, 1895.

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

8T
94
TS

JESU

LEHRE VOM REICHE GOTTES.

DARGESTELLT

VON

LIC. ARTHUR TITUS
PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE IN BERLIN.



FREIBURG I. B. UND LEIPZIG, 1895.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

A. III. 4

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

*Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen
behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.*

Herrn Professor **D. KAFTAN**,
Herrn Wirkl. Oberkonsistorialrath Professor **D. B. WEISS**,
seinen verehrten Lehrern,

in Dankbarkeit gewidmet

vom Verfasser.

A3432

Vorwort.

Das Problem der Lehre von der Seligkeit beschäftigt mich seit Jahren; ja ich darf sagen, dass es mir, seitdem ich selbständig theologisch zu denken vermag, die eigentliche Grundfrage der Dogmatik zu sein scheint, die hiermit aufgeworfen wird. Deutliche, vollständige und darum allseitig richtige Sätze über das Verhältniss unseres Lebens in der Welt zum Leben in Gott, unserer gegenwärtigen Glückseligkeit zur ewigen Seligkeit aufzustellen, dies ist die Haupt- und Kardinalaufgabe unserer evangelischen Theologie. Denn erst von diesem Centrum der Heilsanschauung aus wird jede Bestimmung des christlichen Glaubens ihre richtige und sachgemässe Ausführung erhalten können. Wenn die hiermit angedeutete, umfassende Aufgabe ihrer Vollendung entgegensehen wird, wenn es gelungen sein wird, die nothwendige Wechselbeziehung zwischen einem sittlichen Leben in der Welt und dem Glauben an die Heilsoffenbarung des ewigen Gottes in Christo deutlich zu machen und so den inneren organischen Zusammenhang unseres christlichen Glaubens, seine Menschenfreundlichkeit wie seine Ehrfurcht vor dem himmlischen Vater und seine Sehnsucht nach dem ewigen Gute aufzuweisen, dann erst werden die religionsfeindlichen Mächte wissenschaftlich völlig überwunden werden können, dann erst dürfen wir darauf rechnen, jene breiten Schichten der Gesellschaft, auch der Gebildeten, welche sich von der Kirche losgelöst haben, dauernd wieder zu gewinnen für den Glauben ihrer Väter. Deshalb erscheint es mir als das wichtigste Anliegen, dazu mitzuwirken, dass der Betrieb der theologischen Wissenschaften auf diese Fragestellung eingerichtet werde.

Wenn ich hiermit gegen meine ursprüngliche Absicht dem theologischen Publikum nicht das Ganze, sondern nur den ersten Theil

meiner Untersuchungen über die Seligkeit, Jesu Lehre vom Reiche Gottes, vorlege, so bestimmt mich dazu der Wunsch, heute, wo von allen Seiten Darstellungen der Lehre vom Reiche Gottes geliefert werden, meine Auffassung zur Geltung zu bringen und für mich selbst einen vorläufigen Abschluss zu erreichen. Da ich den grössten Theil der Vorarbeiten bereits erledigt habe, hoffe ich den zweiten Theil, der die Lehre der Apostel von der Seligkeit behandeln soll, zur Jahreswende, den letzten, der die theologische Verarbeitung der Neutestamentlichen Anschauungen darbieten soll, in Jahresfrist fertig zu stellen.

Der allgemeinere Gesichtspunkt, unter dem ich das Problem des Reiches Gottes aufgefasst habe, wird m. E. für das bessere Verständniss desselben von Nutzen sein. Namentlich aber bin ich der Meinung, dass man, da wir zur Darstellung der Auffassung Jesu nicht über dokumentarische Zeugnisse verfügen, sondern auf die, zunächst mündlichen, Traditionen seiner Gemeinde angewiesen sind, zu festen und gesicherten Resultaten nur in dem Masse gelangen wird, als man den Zusammenhang der ganzen neutestamentlichen Entwicklung im Auge behält. Denn die Richtigkeit einer Darstellung der Anschauungen Jesu wird darin ihre Probe bestehen müssen, dass sie das Verständniss für die Continuität aller urchristlichen Entwicklungsformen erschliesst.

Als Quelle der Darstellung dient in erster Linie die synoptische Ueberlieferung; überall, wo sie genügendes Material bietet, um Jesu Anschauung festzustellen, ist überhaupt darauf verzichtet, das vierte Evangelium heranzuziehen. Dagegen ist an einigen wichtigen Punkten mit ausdrücklicher Hervorhebung der Gründe, die ihre Verwerthung zulässig und nothwendig erscheinen lassen, die johanneische Tradition befolgt worden. Allerdings hat dies Verfahren eine gewisse Ungleichmässigkeit der Behandlung zur Folge, aber nothwendig musste diese in den Kauf genommen werden, wenn nicht die ganze johanneische Frage aufgeworfen, und durch einen solchen ganz andersartigen Gesichtspunkt die Darstellung des Hauptproblems verwirrt werden sollte.

In der Verwendung der synoptischen Ueberlieferung habe ich mich, um gemeinsame Arbeit zu ermöglichen, von allen kritischen Voraussetzungen, soweit sie nicht bereits wissenschaftliches Gemeingut geworden sind, freigehalten. Ohnehin ist eine ganze Reihe von zeitgeschichtlich höchst bedeutsamen und schwierigen Kontroversen für unsere Frage ohne Belang. Wohl aber habe ich versucht, kritischen Sinn insofern zu bethätigen, als ich eine gewisse Zurückhaltung und Vorsicht in der Verwerthung der Sprüche Jesu übte. Wir sind m. E. nicht in der Lage, seine Anschauungen mit absoluter Gewissheit zu rekonstruiren, sondern bewegen uns überall auf dem Gebiet des mehr

oder minder Wahrscheinlichen und müssen es lernen, in dieser Hinsicht Abstufungen zu machen. Deshalb habe ich auf die kritisch sichersten Worte mich am meisten zu stützen gesucht, und man wird hoffentlich die eigentlichen Richtpunkte der Untersuchung an dem sichersten Material orientirt finden. Aber manches, was manchem oder vielen Kritikern als unsicher erscheint, kann unter den Gesichtspunkten, die im Laufe der Untersuchung sich ergeben, an Sicherheit gewinnen, und schliesslich bin ich der Meinung, dass am besten fährt, wer in der Lage ist, sich für seine Ansicht auf ein möglichst grosses Spruchmaterial zu stützen. Denn das Durchschnittsbild der synoptischen Tradition von Jesu Anschauungen wird sich, sei es auch mit manchen Abstrichen und Ergänzungen, allen Anzweiflungen zum Trotz schliesslich immer wieder als das einzige wissenschaftlich haltbare durchsetzen.

Berlin, 26. Mai 1895.

Arthur Titius.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1— 18
I. Die Bedeutung der urchristlichen Anschauung von der Seligkeit	1— 4
II. Gegenstand und Methode der Untersuchung über das Reich Gottes	4— 11
III. Die Zeitnähe der Erscheinung des Reiches Gottes	11— 18
Erster Abschnitt: Das Reich der Herrlichkeit	19— 41
I. Das Reich Gottes in Analogie zum Weltreich	19— 23
II. Das Reich Gottes als „Himmelreich“	23— 29
III. Das ewige Leben im Reiche Gottes	29— 39
a) Das ewige Leben in Analogie zum irdischen	30— 34
b) Das ewige Leben als höchstes Gut der Menschen . . .	34— 36
c) Der geistige Inhalt des ewigen Lebens	36— 39
IV. Vergleichung der Idee Jesu vom Reiche Gottes mit der jüdischen	39— 41
Zweiter Abschnitt: Die Gesamtanschauung Jesu vom Reiche Gottes in ihrer inneren Gliederung und die Werthabstufung ihrer einzelnen Theile	42—139
1. Kapitel: Das Reich Gottes als Gottesherrschaft	42— 48
I. Der innere Gegensatz der Gottesherrschaft gegen die Weltherrschaft	42— 45
II. Die unpolitische Art der Gottesherrschaft	45— 46
III. Der religiös-sittliche Charakter der Gottesherrschaft . .	46— 48
2. Kapitel: Das Reich Gottes als Wunder und die Beurtheilung des Wunders	48— 57
I. Das Wunder als integrierendes Moment des Reiches Gottes	48— 51
II. Die Einordnung der Wundergabe in den Zusammenhang des sittlichen Lebens	51— 57
3. Kapitel: Die Seligkeit des ewigen Lebens im Reiche Gottes in ihrem Verhältniss zum Werth des natürlichen Lebens und seiner Güter	57— 87

	Seite
I. Die prinzipielle Anerkennung der Lebensfreude	57— 62
II. Unterordnung des natürlichen Lebens unter das sittlich-religiöse	62— 67
III. Beurtheilung der natürlich-sittlichen Güter	67— 87
a) Ehe und Familienleben	67— 72
b) Reichthum und Armuth	72— 79
c) Beruf und Arbeit	79— 81
d) Staat und Volk	81— 85
e) Zusammenfassung	85— 87
4. Kapitel: Die Gerechtigkeit des Reiches Gottes	87—103
I. Vorläufige Feststellung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft	87— 89
II. Die Gerechtigkeit als wesentliches Moment der Reichsgottesidee	90— 94
III. Der Abstand zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes	94—103
5. Kapitel: Das Reich Gottes als Gottesgemeinschaft	103—139
I. Die Bedeutung der Einzigartigkeit Gottes für die Idee des Gottesreiches	104—113
II. Die väterliche Güte Gottes in ihrer Bedeutung für die Idee des Gottesreiches	113—122
a) Die originale Gotteserkenntniss Jesu und ihre allgemeine Beziehung auf seine Idee vom Reiche Gottes	114—117
b) Der Zukunftscharakter der Gottessohnschaft	117—120
c) Gottes väterliche Güte der entscheidende Grund für die Gegenwart seines Reiches	120—122
III. Die gegenwärtigen Güter des Reiches Gottes	122—139
a) Die Gotteserkenntniss	122 f.
b) Das erfolgreiche Streben nach Vollkommenheit	123
c) Die Sündenvergebung	123—128
d) Friede und Freude	128 f.
e) Die Herrschaft über die Welt	129—134
Anhang: Die Herrschaft des „Menschensohnes“	134—137
f) Zusammenfassung	137—139
Dritter Abschnitt: Der Tod Jesu in seiner Bedeutung für das Reich Gottes	140—174
I. Der Parusiegedanke	140—147
II. Der Tod Jesu als Begabung mit ewigem Leben und unmittelbarer Gottesgemeinschaft	147—158
Anhang: Das Verhältniss des Reiches Gottes zur Welt der Himmlischen und der Unterirdischen	158—160
III. Die Verheissung der Geistesmittheilung	160—167
IV. Die unvergängliche Gemeinschaft des Erhöhten mit den Seinen	167—169
V. Die Gemeinde Jesu Christi	170—174
Schluss: Die Gesamtanschauung Jesu vom Reiche Gottes unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit	175—199
I. Der Gebrauch des Ausdrucks „Reich Gottes“ bei Jesu und den Aposteln	175—179

	Seite
II. Die Stellung des apokalyptischen Gedankens in der Anschauung Jesu	180—183
III. Die supranaturale Auffassung des Heilsgutes	183—190
a) Die eschatologische Vorstellung bei Jesu die herrschende	184—185
b) Ansätze zur Umbildung der eschatologischen in eine transcendente Vorstellung vom Reiche Gottes . . .	185—187
c) Einfluss der eschatologischen Anschauung auf das Weltbild und die Lebenshaltung	187—190
IV. Die geistige Erfassung des Heilsgutes	190—196
V. Die Seligkeitsvorstellung Jesu in ihrem Verhältniss zur vorangehenden und nachfolgenden Entwicklung	197—199
a) Verhältniss der Lehre Jesu zur jüdischen	197—198
b) Verhältniss der Lehre Jesu zur nachfolgenden Entwicklung	198—199

Einleitung.

I. Es ist das bleibende Verdienst CHR. FERD. BAUR's, dass er zuerst auf neutestamentlichem Gebiete den Entwicklungsgedanken zur Geltung gebracht hat. Bedenkt man, dass Jesus absichtlich als Jude gelebt und gewirkt hat, dass aber schon vor dem Ende des ersten Jahrhunderts eine bewusst vom Judenthum abgegrenzte Gemeinde bestand, so ist es unabweislich, eine Entwicklung des Urchristenthums anzunehmen und die Frage nach ihren Ursachen, ihrem Umfange, ihrer Bedeutung aufzuwerfen. Allerdings hat BAUR von diesem Gedanken nicht mustergiltigen Gebrauch gemacht. Ich denke dabei nicht so an die mancherlei geschichtlichen Missgriffe, die er gemacht hat, auch nicht daran, dass er als guter Hegelianer den Lauf der Entwicklung bereits a priori konstruiren zu können meinte und darüber die Rücksicht auf die mancherlei Individualitäten und auf die Mannigfaltigkeit, durch welche und in welcher das geschichtliche Leben zu verlaufen pflegt und auch im Urchristenthum verlaufen ist, vergass. Diese für ihn in gewissem Grade unvermeidlichen Fehler sind in dem stetigen Fortschritt der neutestamentlichen Wissenschaft mehr und mehr berichtigt worden. Dagegen wirkt eine andere Einseitigkeit der BAUR'schen Methode auch im heutigen wissenschaftlichen Betriebe noch in verhängnissvoller Weise nach.

Das Problem, um das es sich in der neutestamentlichen Entwicklung handelt, besteht vornehmlich in der Frage, wie sich die christliche Religion von der jüdischen abgelöst habe. Nun hebt sich eine Religion von jeder anderen durch ein Doppeltes ab. Zunächst rein äusserlich und sichtbar durch den Kreis ihrer Bekenner und die Gestaltung ihres Gottesdienstes; in dieser Beziehung entsteht die Frage: Wie hat sich aus der jüdischen Religionsgemeinde heraus die christliche gebildet

und befestigt? Aber es giebt noch ein zweites, sogar wichtigeres, wenn auch schwer erfassbares Moment der Unterscheidung. Das eigentlich Neue und eine eigenthümliche Religion von jeder anderen Unterscheidende besteht nämlich in einer besonderen Gesammtanschauung von Gott und vom Heile, mit der eine eigenartige Welt- und Lebensanschauung auf's Engste zusammenhängt. Daraus ergibt sich die Frage: Wie hat sich die christliche Vorstellung von Gott und von der Seligkeit von der jüdischen abgesondert?

BAUR's genialer Blick hat mit sicherem Takt dasjenige Problem herausgegriffen, das dem Historiker zunächst liegt und für dessen Behandlung man sichere und zuverlässige Handhaben in der urchristlichen Tradition zu erwarten berechtigt ist. Denn während der Entwicklungsprozess geistiger Ideen unmerklich zu verlaufen pflegt, konnte es bei jener äusserlichen Ablösung des Christenthums vom Judenthum kaum ohne heftige Reibungen abgehen. Deshalb ist BAUR's Leistung für die wissenschaftliche Erkenntniss des „apostolischen Zeitalters“ von bahnbrechender Bedeutung geworden. Für die neutestamentliche Theologie hat er wenig geleistet. Die Theorie von Glauben und Werken in ihrer Entgegensetzung oder Verbindung, — fast der einzige biblisch-theologische Gedanke, auf den er durch seine Methode geführt ward — ist von seinen Nachfolgern mit unermüdlichem Eifer wiederholt worden. Selbst in HOLTZMANN's Einleitung ist dieser Gedanke noch immer der wichtigste und in ganzen Partien seines Buches fast der einzige biblisch-theologische Gesichtspunkt, der zur Anwendung kommt. Oder studirt man unter biblisch-theologischem Gesichtspunkte ein so ausgezeichnetes Werk wie WEIZSÄCKER's Buch über das apostolische Zeitalter, so wird man über die biblisch-theologische Unfruchtbarkeit der Untersuchungen erstaunt sein müssen.

Man hat diesem Uebelstande dadurch abzuhelpen gesucht, dass man auch die unverkennbare Entwicklung der Christologie in's Auge fasste und aus dem Eindringen alexandrinischer Spekulation in die urchristlichen Gedankenkreise erklärte und PFLEIDERER hat vor anderen das Verdienst, diese Betrachtung verallgemeinert und die urchristliche Entwicklung unter den Gesichtspunkt der Hellenisirung der christlichen Gedanken gestellt zu haben. Ich verkenne durchaus nicht, dass diese Methode manches richtige Resultat abwirft. Eine Berührung der hellenisch-alexandrinischen mit den Gedanken namentlich des Johannes-Evangeliums scheint auch mir evident vorzuliegen. Aber PFLEIDERER's Frage scheint mir verfrüht und seine Betrachtungsweise überhaupt zu äusserlich gefasst zu sein. Ehe sich mit Erfolg bestimmen lässt, wie gross der von aussen eindringende Einfluss der hellenischen Denkweise

auf die Umgestaltung der christlichen Ideen war, muss die Frage aufgeworfen werden, zu welcher Gesamtschauung das Christenthum sich nach den ihm immanenten eigenen Ideen entwickeln musste und inwiefern sich diese mit der hellenischen von selbst berührt.

Diese Frage zu behandeln wird man nur dann ablehnen können, wenn man überhaupt den Entwicklungsgedanken aus der neutestamentlichen Theologie verweist, wie in gewisser Weise selbst B. WEISS¹. Aber wiewohl sein Werk über neutestamentliche Theologie namentlich durch die Zuverlässigkeit im Material das beste ist, das wir besitzen, so bleibt doch die Abstufung der Grundgedanken gegenüber dem Detail zu vermissen, ein Uebelstand, der mit dem Ausserachtlassen der genetischen Methode gewiss enge zusammenhängt. Dagegen braucht man nur die drei Typen der synoptischen, paulinischen und johanneischen Predigt neben einander zu stellen, um zu erkennen, dass sie nicht nur verschiedene Spielarten auf derselben Stufe des christlichen Gedankens sind, sondern dass sie neben der individuellen Artverschiedenheit verschiedene Entwicklungsstufen repräsentiren.

Man mag aus dogmatischen Gründen Bedenken tragen, dies anzuerkennen. Indess glaube ich, dass auch mit der Anerkennung der unbedingten Gültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesu Christo jene Betrachtungsweise sehr wohl vereinigt werden kann. Jedenfalls scheint mir festzustehen, dass die Predigt Jesu auch in ihrem religiösen Grundgedanken mit dem jüdischen Glauben viel enger verbunden ist, als die Anschauung des johanneischen Evangeliums. Mir scheint es deshalb das eigentliche Grundproblem der neutestamentlichen Theologie zu sein, die Frage nach der Entwicklung der neutestamentlichen Vorstellungen von der Seligkeit zu stellen.

Man hat diese Methode bereits mit bestem Erfolge auf zahlreichen Gebieten der theologischen Wissenschaft angewendet. KAFTAN hat unter dem Gesichtspunkt des höchsten Gutes die Frage nach dem Wesen der Religion und insonderheit des Christenthums beleuchtet. HARNACK hat die Entstehung des altkatholischen Dogmas aus der hellenisch-christlichen Heilsanschauung hergeleitet, KATTENBUSCH hat unter dem Gesichtspunkt des Verständnisses der Seligkeit die Eigenart und Stufenfolge der christlichen Konfessionen aufgewiesen. Dagegen fehlt es noch völlig an einer zusammenhängenden Untersuchung der urchristlichen Literatur unter diesem Gesichtspunkte und dieser Mangel ist nicht ohne schädliche Folgen. Denn die urchristliche Anschauung von der Seligkeit bildet zwar einerseits eine besondere Er-

¹ Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments § 1 b; vgl. aber die einschränkenden Bemerkungen § 1 c, 2 c. 7 b.

scheinungsform des christlichen Gedankens, die in ihrer Eigenart von unwiederholbaren geschichtlichen Bedingungen abhängt und so nicht wieder durchlebt werden kann, aber andererseits bietet sie doch eben in dieser Eigenart die unübertrefflichen, die absoluten Massstäbe jeder christlichen Anschauung von der Seligkeit dar. Deshalb kann die heute und allezeit wichtigste Frage, die Frage nach dem richtigen und den heutigen Lebensbedingungen angepassten Verständniss von der Seligkeit zum Abschluss nur durch die vorgängige genaue Erforschung des Urchristenthums unter diesem Gesichtspunkt gebracht werden.

Mit Absicht spreche ich dabei von einer Anschauung von der „Seligkeit“. Es handelt sich nicht nur um das objektiv gegebene Heil, das „höchste Gut“, sondern zugleich um die innerliche Aneignung und den Genuss davon, um die Lebensauffassung und Gesamtstimmung, die aus dem Gedanken des höchsten Gutes entspringt. An beides mit einander denken wir aber, wo wir von Seligkeit reden.

Die vorliegende Arbeit enthält den grundlegenden Theil der Untersuchung, die Anschauung Jesu von der Seligkeit. Wollen wir aber Jesu Vorstellungen von der Seligkeit zum Gegenstande der Untersuchung machen, so ist, das kann keinem Zweifel unterliegen, auszugehen von der centralen Bedeutung, die in seiner Predigt dem Reiche Gottes zukommt. Denn man wird geradezu sagen müssen: Jesu Anschauung von der Seligkeit lässt sich zusammenfassen in den Einen Begriff, besser in das Eine Bild des Reiches Gottes. Die Frage nach Jesu Anschauung vom Reiche Gottes ist in letzter Zeit, besonders seit der eindringenden und anregenden, wenn auch einseitigen Untersuchung von J. WEISS¹ so viel umstritten, dass ein genaues Eingehen auf alle Seiten derselben nicht vermieden werden kann. Aber unser oberster Gesichtspunkt bleibt doch bei allem das Verständniss von der Seligkeit, d. h. von dem Reiche Gottes im Zusammenhange mit der Weltanschauung, Gesamtstimmung und Lebensführung derer, die an ihm Antheil haben oder erhalten sollen. Uebrigens wird sich schliesslich zeigen, wie auch scheinbar entlegene Untersuchungen mit dieser Frage näher als man denken sollte, zusammenhängen.

II. Jesus ist in Galiläa mit einer Predigt aufgetreten, deren Inhalt Mc 1¹⁵ so zusammengefasst ist: *πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass Jesus ausschliesslich an den Ausdruck „Reich Gottes“ seine Predigten anknüpfte; er hat sich an diesen Ausdruck so wenig

¹ J. WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1892.

wie an irgend einen anderen mit schematischer Pedanterie gehalten. BOUSSET's¹ glänzend geschriebene Abhandlung z. B. hat gezeigt, bis zu welchem Masse man Jesu Gesamtanschauung reproduciren kann, ohne seine zusammenfassenden Ausdrücke zu verwenden. Aber ebenso gilt, dass Jesus nichts gesagt, nichts gethan hat, was nicht der Sache nach auf das „Reich Gottes“ hinausliefe, so dass man über alle seine Worte die Ueberschrift setzen kann: „Vom Reiche Gottes“.

Aus der Art, wie diese Bezeichnung als keiner Erläuterung bedürftig und unmissverständlich auftritt, ergiebt sich, dass Jesus nicht selbst diesen Ausdruck geprägt, sondern ihn der religiösen Sprache seiner Zeit entlehnt hat. Und zwar ist der Begriff des Reiches, der Malkuth, zu Hause in dem Gedankenkreise der messianischen Hoffnung, wie sie in der apokalyptischen Richtung des Judenthums ihre Vertretung fand. Es ist, wie wohl heute ziemlich allgemein angenommen wird, ein grosser Irrthum, wenn RITSCHL meinte, dass Jesus mit dieser Idee über das Judenthum hinweg an den Prophetismus anknüpfe, vielmehr ist seine Predigt vom Reiche Gottes geschichtlich nur begreiflich als Anknüpfung an diese Idee in apokalyptischem Sinne. Der prophetische Gedanke von einer Herrschaft Gottes war durch die gewaltigen Ideen vom Weltgericht, von der Auferstehung, vom ewigen Leben und der Verdammniss bereichert und so in's Ueberweltliche gesteigert worden.

Mir scheint nun aber, dass man nicht nöthig hat, bei diesem allgemeinen Sachverhalt stehen zu bleiben, sondern genauer bestimmen kann, auf welche Weise Jesus mit der apokalyptischen Richtung des Judenthums in Berührung getreten sei. Denn ob wirklich in der ganzen Frömmigkeit des damaligen Judenthums das apokalyptische Element so vorherrschend gewesen sei, wie z. B. BALDENSPERGER² uns glauben machen will, erscheint mir doch sehr zweifelhaft. Man verschliesst sich durch diese Annahme nur der Erkenntniss der gewaltigen Person des Täufers. Vielleicht darf man nach dem weitreichenden und langandauernden Eindruck seiner Persönlichkeit, wie ihn unsere Evangelien durchblicken lassen, urtheilen, dass er zuerst die Apokalyptik aus einer gelehrten, auf literarischem Wege fortgepflanzten Bewegung zur Volksache gemacht habe. Jedenfalls müssen wir festhalten, dass der Täufer zwischen dem Kreise des apokalyptischen Judenthums und der Predigt Jesu das Bindeglied bildet. Denn ganz unzweifelhaft ist die Thatsache, dass Jesus in die Predigt eingetreten ist, welche Johannes begonnen

¹ W. BOUSSET, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum. Göttingen 1892.

² BALDENSPERGER, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit². Strassburg 1892. Vgl. p. 66 f., 111 f., 171 f.

hatte. Ja, wenn man beachtet, dass der Ausdruck Malkuth selbst in der apokalyptischen Literatur nicht eben häufig ist, wird man vielleicht die Vermuthung wagen, dass Jesus die Predigt Johannes bis auf den Ausdruck (Reich) wörtlich übernommen habe (Mt 3 2). Jedenfalls hat Jesus den Begriff des Reiches Gottes wenigstens anfänglich in gleichem Sinne verstanden wie der Täufer. Dieser spricht zwar dem Zweck seiner Busspredigt gemäss, vornehmlich von dem künftigen Gericht Gottes, das der Messias vollziehen wird: „Er hat seine Wurfschaufel in der Hand und er wird seine Tenne rein machen und seinen Weizen in die Scheuer bringen, die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer“. Aber er erwartet doch auch die Sammlung der Gerechten in die Scheuern des Himmels und ihre Taufe mit dem Geist (Mt 3 11 12).

Aus diesem Gedankenkreise heraus muss es verstanden werden, dass Jesus in Galiläa mit dem Rufe auftrat: Das Reich Gottes ist herbeigekommen. Und zwar kommt diesem Gedanken im Bewusstsein Jesu eine ganz gewaltige Kraft zu. Das zeigt sich in der Art, wie er ihn festhielt auch dann, als sich mit immer grösserer Gewissheit die Unabwendbarkeit seines Todesgeschicks für ihn herausstellte. Mit seiner Leidensverkündigung hängt nämlich untrennbar zusammen die Weissagung seiner Parusie. Auch die jüdische Theologie hat, um die plötzliche Erscheinung des Messias als eines siegreichen Herrschers mit seiner Geburt in Bethlehem zu vereinigen, den Gedanken ausgebildet, dass er zunächst in Verborgenheit leben und dann plötzlich hervortreten werde¹. Aber mit der Parusieweissagung hat diese Annahme nur eine sehr entfernte Aehnlichkeit. Diese entstammt nicht der grübelnden Scholastik, bezeichnet vielmehr eine Korrektur des ursprünglichen Gedankens, wie sie aus Jesu eigenthümlichem Lebensgange sich ergab. Daraus, dass Jesus nicht auf das Endgericht in Herrlichkeit verzichtete, sondern diesen Gedanken seiner Lebenserfahrung gemäss umbildete, ergiebt sich aber der wichtige Schluss, dass derselbe für ihn ein unveräusserliches Moment seiner Gesamttanschauung bildete. Jesus hat den Glauben an die bevorstehende Weltkatastrophe, welche durch das Eintreten des Gottesreiches erfolgen sollte, bis an sein Lebensende nicht aufgegeben. Dadurch bestätigt sich uns die Erkenntniss, dass er bei seinem Auftreten in Galiläa wirklich das Programm des Täufers im genuin eschatologischen Sinne aufgenommen habe.

Mit dieser Thatsache steht nun aber in eigenthümlichem Kontrast eine andere. Während das Reich Gottes in der Parusieweissagung,

¹ SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II. Leipzig 1886 p. 447 f.

wie beim Täufer, als eine zukünftige Grösse erscheint, ist dies bei Jesu durchaus nicht immer der Fall. Man mag die Zahl solcher Aussprüche auf ein Minimum beschränken, aber an der Thatsache kann man nicht vorüber, dass in einigen, wenn auch nicht zahlreichen Aussprüchen Jesus wirklich von einer Gegenwart der wunderbaren Gottesherrschaft geredet hat. So Mt 12²⁸: Wenn ich im Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes über euch gekommen. Mag ἐφθασεν auf das gleiche aramäische Wort zurückführen wie ἤγγικεν, wie J. WEISS zu Lc 10⁹ will, oder mag es mehr bedeuten, wie z. B. HOLTZMANN z. St. annimmt, jedenfalls verlangt die Pointe des Wortes, dass wir es von einer thatsächlichen Gegenwart des Reiches Gottes verstehen. Ferner Lc 17^{20f.}: Jesus weist die Pharisäer darauf hin, dass ihnen bei allem ihrem Rechnen und Kombiniren entgangen ist, dass mitten unter ihnen bereits die entscheidenden Anfänge der Herrschaft Gottes vorhanden sind (J. WEISS a. a. O. p. 31). Endlich in der Sammlung von Gleichnissen Mc 4 Mt 13, welche eingeleitet werden durch die Formel: „Das Reich Gottes ist gleich . . .“. J. WEISS a. a. O. p. 10f. hält allerdings diese Deutung der Parabeln auf das Reich Gottes für eine Umdeutung, die die Evangelisten von einer späteren Auffassung aus vollzogen haben, aber mit Recht hält BOUSSET entgegen, dass die erste Aufstellung dieser Formel unerklärlich werde, wenn sie nicht auf Jesum selbst zurückgeführt wird (a. a. O. p. 94f.).

Von hier aus gewinnen auch andere Worte Jesu die richtige Beleuchtung, in denen der Begriff des Reiches in einer eigenthümlichen Schwebe zwischen Gegenwart und Zukunft gehalten ist. Man wird zugeben müssen, dass Mt 21³¹ nur von einem Vorsprung auf dem Wege in's Reich Gottes die Rede ist, welchen die Zöllner und Huren vor den Obersten des Volkes gewonnen haben (J. WEISS p. 15); es mag auch sein, dass das Wort von dem Kleinsten im Himmelreich, der grösser sei als der Täufer (Mt 11¹¹), hypothetisch zu verstehen ist (ib. p. 15f.). Aber eigenthümlich und beachtenswerth bleibt unter allen Umständen, dass bereits die Gegenwart nach den im Reiche Gottes geltenden Grössenverhältnissen und Bedingungen beurtheilt werden kann. Die gleiche Beobachtung bestätigt sich an zahlreichen anderen Stellen: Wenn einem Schriftgelehrten, der Jesu Auffassung der Gerechtigkeit anerkennt, die Antwort wird, er sei nicht fern vom Reiche Gottes (Mc 12³⁴), wenn Jesus die Segnung von Kindern damit motivirt, dasssolchen das Reich Gottes gehöre (Mc 10¹⁴), wenn er den Armen und den um Gerechtigkeit willen Verfolgten das Gottesreich zuspricht (Mt 5^{3 10}), wenn er die Pharisäer verwirft, weil sie selbst nicht in das Reich Gottes kommen und, die hineinwollen, hindern hineinzukommen (Mt 23¹³),

wenn er den unentschlossenen Jünger als untüchtig für das Reich Gottes zurückweist (Lc 9⁶²) und solche kennt, die um des Himmelreichs willen sich selbst entmannt haben (Mt 19¹²), so wird in diesen Worten freilich nicht ohne Weiteres das Reich Gottes als eine bereits gegenwärtige Grösse vorausgesetzt, aber unzweifelhaft erscheint hier der Reichsgedanke in einer gewissen Indifferenz gegen die herkömmliche Vorstellung vom Reiche der Herrlichkeit, als etwas, an dem man gegenwärtig arbeiten, für das man Opfer bringen, dem man nahe sein, ja selbst angehören kann.

Man vergegenwärtige sich die Tragweite dieser Thatsache. Die Zeitgenossen Jesu verstanden unter dem „Reiche“ einen Zustand, der aus Gottes Macht durch Welterneuerung, Todtenauferstehung, Weltgericht herbeigeführt werden sollte. Jesus hat sich diesem Sprachgebrauch angeschlossen und hat doch, ohne dass auch nur eines dieser welterschütternden Ereignisse sich vollzogen hätte, in anderen Aussprüchen die Gegenwart des Reiches verkündigt. Man beeilt sich gewöhnlich, eine Theorie darüber aufzustellen, durch welche beides reinlich gegeneinander abgegrenzt und dann sinnvoll mit einander verbunden wird. Diese Theorie von dem werdenden und vollendeten Gottesreich mag ganz brauchbar sein, nur ist sie nicht Jesu geistiges Eigenthum¹. Wie Jesus überhaupt um begriffliche, zusammenfassende Darstellung wenig bemüht war, sondern seine Worte Gelegenheitsworte und Bildreden sind, so auch im vorliegenden Falle.

Die Worte, in denen er die Gegenwart des Reiches behauptet, sind meist kühne, in der Polemik zugespitzte Paradoxien (so Mt 11¹¹ 12²⁸ Lc 17^{20f.} etc.); freilich keine übereilten Wendungen, die er hätte zurücknehmen müssen; sondern sie entsprachen vollständig dem stetigen Bewusstsein, das er von seiner Wirksamkeit hatte; er fühlte auch sehr wohl das Befremdliche, das gegenüber der herkömmlichen Anschauungsweise solche Worte haben mussten und wies seine Jünger in Parabeln auf das Geheimniss des Reiches hin (Mc 4¹¹). Dennoch hat Jesus diese neue Anschauung vom Reiche Gottes von der alten nicht reinlich geschieden, hat keinen neuen, seiner Anschauung entsprechenden Begriff vom Reiche formulirt. Er hat vielmehr im Allgemeinen den herkömmlichen Begriff beibehalten. Denn seine Zeichnung des Reiches der Herrlichkeit in seinem abschliessenden Bestande entspricht ganz wesentlich der jüdisch-apokalyptischen Schilderung; es ist im Ganzen keine neue, sondern die alte Auffassung von der Seligkeit, die sich darin ausspricht. Man muss noch mehr sagen: Jesu Zeichnung von der

¹ Ueber das relative Recht dieser Theorie vgl. den zusammenfassenden Schluss dieser Abhandlung.

Herrlichkeit des Reiches Gottes erklärt, für sich genommen, noch nicht, dass er schon für die so andersartige Zeit seiner irdischen Wirksamkeit die Gegenwart desselben behaupten konnte. Daraus aber folgt, dass Jesus, da er den herkömmlichen Begriff des Reiches beibehalten und doch wieder nicht beibehalten hat, einen einheitlichen Begriff vom Reiche Gottes überhaupt nicht hat.

In der That ein merkwürdiges Ergebniss. Der Begriff vom Reiche ist der Grundbegriff, der uns in den Reden Jesu entgegentritt und dieser Grundbegriff ist kein einheitlicher. Müssen wir da nicht BOUSSET bestimmen, der in Jesu werthvollsten Ausdrücken nur kurze Paradoxien, kurze räthselvolle Andeutungen finden will, in denen sich auf der Höhe des Lebens die tiefinnerste Herrlichkeit seines Schaffens auch dem Bewusstsein erschloss, — um dann im Alltagsleben wieder zu verschwinden? Hat vielleicht Jesus nach einem zusammenhaltenden Zweck seines Lebens überhaupt nicht gefragt, ist der eigentliche Werth seines Lebens im Unbewussten zu suchen? (a. a. O. p. 58, 79, 87, 100f., 121f. besonders 124). Aber diese Auffassung wird der Herrlichkeit Jesu nicht gerecht. Denn nicht in blitzartig aufsteigenden und verschwindenden genialen Intuitionen und Konzeptionen besteht die Grösse dieses Lebens, sondern darin, dass seinem religiösen Feuer die innere Treue glich, mit der er jene Ahnungen sich zum sicheren Besitz machte, in der Stetigkeit und Festigkeit eines Glaubenslebens mit so gewaltigem und übermenschlichem Inhalt. Ueber dem berechtigten Kampf gegen die üblichen Konstruktionen einer „Lehre“ Jesu, über dem richtigen Bestreben, uns in die Werkstatt des schaffenden Genius, ja in die Tiefe seines unbewussten Lebens einzuführen, kommt bei BOUSSET die Geschlossenheit und innere Festigkeit der Anschauung Jesu, die er ja selbst oft genug behauptet, zu kurz. Denn ihm ist es nicht gelungen, die beiden divergirenden Momente, weltfreudigen Glauben an die Gegenwart und weltentsagende Hoffnung auf die Zukunft des Gottesreiches wenigstens für Jesu unmittelbares Selbstbewusstsein sich zu einer festen Einheit zusammenschliessen zu lassen. Aber es bleibt unmöglich, bei einer so charaktervollen und festen Persönlichkeit diese geschlossen auftretenden Vorstellungsreihen aus blossem Wechsel der Stimmungen und Gefühle zu erklären. Es bedarf dazu einer, wenn auch nicht begrifflich formulirten, doch innerlich festen und bestimmten, leitenden Idee, welche Himmel und Erde, Gott und Mensch mit einander verknüpft und in der auch Jesu selbst eine bestimmte Stellung zukommt. Diese Idee ist der Gedanke des Reiches Gottes. Denn Jesu religiöses Selbstbewusstsein und sein Bild des Reiches Gottes entsprechen und bedingen einander gegenseitig. Dann aber wird man auch dem traditio-

nellen, von Jesu übernommenen, Begriff des Gottesreiches eine noch grössere Bedeutung für Jesu Gesamtanschauung zuschreiben müssen, als BOUSSET thut. Wie es stets ein gefährliches Unternehmen bleibt, Gedanken von der begrifflichen oder bildlichen Form, in die sie gegossen sind, zu scheiden, so kann bei Darstellung der Gesamtanschauung Jesu von der Seligkeit von dem Grundbegriff des Reiches am allerwenigsten abstrahirt werden.

Unter diesen Umständen müssen wir, um ein gesichertes Verständniss der Gesamtanschauung Jesu von der Seligkeit zu erzielen, zunächst die Züge feststellen, welche das „vollendete“ Reich charakterisiren. Denn die Phase der Herrlichkeit ist unzweifelhaft die eigentliche Zeit des Gottesreiches im vollen Sinne. Nur werden wir uns hüten müssen, anzunehmen, dass damit das Problem gelöst sei. Denn die Zeichnung des Reiches in der Herrlichkeit ist ganz wesentlich jüdisch und erklärt für sich noch nicht jene überraschenden Sprüche von der Gegenwart des Reiches. Nichtsdestoweniger ist jener Begriff von grösster Bedeutung als vorläufige Gesamtskizze, welche die einzelnen Züge zum einheitlichen Bilde zusammenfasst und so den Ueberblick ermöglicht. Wir haben hieran den festen Ausgangspunkt und die sichere Operationsbasis, deren wir bedürfen. Denn die eigentlich entscheidende Aufgabe muss der schwierige und gefährliche, aber bei dem Stand der Dinge unvermeidliche Versuch sein, festzustellen, welchen Werth Jesus den einzelnen Zügen seines Bildes vom Reiche beigemessen hat. Denn nur auf diese Weise können jene Aussprüche von der Gegenwart des Reiches verständlich gemacht werden. Die Schwierigkeit des Versuches zeigt sich darin, dass wir uns nur selten auf direkte Urtheile Jesu stützen können, sondern in der Hauptsache auf den Gesamteindruck seiner Wirksamkeit als Massstab angewiesen sind. Wir werden dabei den Kanon zu Grunde legen, dass Jesus im Allgemeinen den einzelnen Zügen in dem Masse Werth beigelegt hat, als er seine Wirksamkeit darauf einrichtete. Dabei liegt allerdings die Voraussetzung zu Grunde, dass Jesus seiner ganzen Wirksamkeit ein essianischen Werth beilegte und so wird jener Kanon von allen denen zurückgewiesen werden, welche Jesum als Messiaspropheten oder -prätendenten auffassen. Aber mir scheint diese Auffassung mit Jesu wirklichem Selbstgefühl in so vollendetem Widerspruch zu stehen, dass ich ihr keinerlei Berechtigung zugestehen kann, und ich hoffe, dass meine ganze Darstellung auch an ihrem Theile die Nichtigkeit jener Auffassung erweisen wird.

Dieser Untersuchung schicke ich noch die vorläufige Besprechung eines besonderen Punktes voraus, nämlich der Zeitnähe, in welcher Jesus die Erscheinung des Reiches erwartete. Gerade an diesem Punkte zeigt

sich besonders deutlich die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Gesamtanschauung Jesu, und so müssen wir hiervon ausgehen, um ein möglichst scharf umrissenes Bild zu erhalten. Zugleich bildet diese Zeitnähe den gemeinsamen Rahmen für Jesu Aussprüche von der Gegenwart wie der Zukunft des Reiches und ist für das richtige Verständniss derselben von grösster Bedeutung.

III. Wenn Jesus in Galiläa mit dem Rufe auftrat: Das Reich Gottes ist herbeigekommen, so ist die Nähe des Reiches, die hierin verkündigt wird, temporal gemeint. In diesem Sinne hat es schon Marcus verstanden, wenn er die Worte voranstellt: *πᾶπλήρωται ὁ καιρὸς* d. h. die Zeit, die nach göttlichem Weltplan verstreichen musste, bis das Reich errichtet wird, ist abgelaufen; somit ist der Zeitpunkt der Errichtung des Reiches unmittelbar herangekommen. Dieser Zeitpunkt steht so nahe bevor, wie das Abhauen von Bäumen, denen bereits die Axt an die Wurzel gelegt ist (Mt 3 10). Alle Vorbereitungen sind getroffen, und was nun kommt, das ist die Sache selbst.

Diese Ankündigung wird eigenthümlich illustriert durch die Leidensweissagung Jesu. Es scheint mir ein genügend gesichertes Resultat der Kritik zu sein, dass Jesus nicht vom Beginne seiner Messiaslaufbahn ab, geschweige denn vor derselben, sich die Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens vorgestellt habe, sondern dass diese der Messiasidee, wie sie damals verstanden wurde, schnurstracks zuwiderlaufende Befürchtung sich ihm erst bei dem immer schärfer sich zuspitzenden Kampfe mit den führenden Kreisen seines Volkes aufgedrängt habe. Diese Ansicht ergibt sich mit Nothwendigkeit aus der in den Synoptikern vorliegenden ursprünglichen Tradition, welche die Leidensverkündigungen an den bestimmten historischen Moment des Petrusbekenntnisses anknüpft und kann durch die johanneischen Berichte (1 29 u. a.) nicht erschüttert werden, die sich aus der Eigenart dieses Evangeliums, die spätere Entwicklung bis in die Anfänge zurückzutragen, leicht erklären. Von dieser Thatsache aus, dass Jesus dem Leidensgedanken erst allmählich auf Grund seiner Erfahrungen näher trat, erscheint nun aber seine Gedankenwelt in den Anfängen seines Berufslebens in einem eigenartigen Lichte. Denn wir müssen festhalten, dass zur Zeit dieser Anfänge ein Abschluss seiner persönlichen Wirksamkeit von ihm noch nicht in Aussicht genommen war. Nicht in eine ferne, unbestimmbare Zukunft, sondern in eine Epoche seines eigenen Lebens setzte Jesus damals das Kommen des Reiches. „Insofern tritt diese Endzeit in keinen Gegensatz zur Jetztzeit, sie gehört vielmehr zu ihr. Noch richtiger aber drehen wir es um und sagen: Die Jetztzeit gehört nach dieser Anschauung schon

zur Endzeit, wie die Morgendämmerung schon zum Morgen, den der Sonnenaufgang bringt. Es sind garnicht zwei Zeiten und insofern ist es bei dieser endgeschichtlichen Auffassung des ἡγγικεν ebenso richtig zu sagen, es handle sich um die Gegenwart, als es handle sich um die Zukunft¹. Gegenwart und Zukunft fallen eben im Sinne Jesu wesentlich zusammen.

Es leuchtet ein, dass diese aus Jesu eigenartiger geschichtlicher Stellung sich ergebende Kombination von Gegenwart und Zukunft zur Erklärung der eigenthümlichen Schweben mit beiträgt, in welcher bei ihm der Gedanke des Reiches Gottes gehalten wird. Man wird in der That daran zweifeln dürfen, ob Jesus auch ohne diese Voraussetzung bereits von einer Gegenwart des Reiches Gottes geredet hätte. In seinen Thaten, insbesondere den Dämonenaustreibungen, findet er bereits den Anbruch des erwarteten Reiches. Das wahre, volle Reich hat hier sein Vorspiel gefunden: „Die Erlösung, welche mit dem Dämonenaustrieb geschieht, ist nicht als eine erst vorläufige, unvollendete gedacht, sondern war, wenn ich so sagen darf, schon ein Stück Endheil. Dieses selbst, das grosse schliessliche Gnadenheil, wirft einen hellen, vollen Schein in die Gegenwart herein“ (SCHMOLLER p. 141 ff. vgl. J. WEISS p. 13, 18 ff.).

Aber man darf nun doch die Erwartung Jesu von der Nähe des Reiches nicht übertreiben. Wir haben keine Spur davon, dass er irgend eine bestimmte Konstellation als Zeichen für das Kommen des Reiches in nächster Nähe, sagen wir in Wochen, Monaten oder einigen Jahren gedeutet habe. Allerdings meint J. WEISS in der That der Jüngeraussendung, die er als Unterstützungsmission fasst, eine solche Spur gefunden zu haben. Es galt damals die Predigt vom kommenden Reiche zu vervielfältigen, es galt den Samen des Wortes über weitere Flächen auszustreuen, als Ein Säemann allein es vermochte. Das setze voraus, dass vor Allem Eile noth that, dass keine Zeit zu verlieren war. Darauf deute auch die Anweisung für die Jünger, schnell und energisch alle weiteren Versuche der Annäherung aufzugeben und den Staub von den Füßen zu schütteln, falls man sie in einer Stadt nicht aufnähme: Mt 10¹⁴ Lc 10^{10f}. Dies wenig seelsorgerliche Verfahren sei eben nur zu erklären von dem Standpunkt aus, dass man keine Zeit verlieren dürfe mit fruchtlosen oder problematischen Versuchen, von der Erwartung eines sehr nahen Eintritts des Endes aus (p. 26 ff.)². Nun könnte man

¹ SCHMOLLER, Die Lehre vom Reiche Gottes. Leiden 1891, p. 74f.

² Neuerdings hat W. seine Ansicht vorsichtiger formulirt. Vgl. „Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart“. Göttingen 1895, p. 15—18.

allerdings in Mt 10 das Bild einer Truppe von Busspredigern gezeichnet finden, die in athemloser Hast mit dem Bussruf von Stadt zu Stadt zieht, mit mühsamen Bekehrungsversuchen, einer stillen, langsam schaffenden Arbeit sich nicht abgiebt, sondern erwartet, dass ihr Herr wiederkommen werde, ehe alle Städte Judas durchwandert sind (vgl. BOUSSER p. 56—58). Aber dieser Eindruck, der zum Bilde der ersten Gemeinde nicht stimmt, beruht nur darauf, dass auf den Bericht der ersten Jüngeraussendung die Anweisungen für die spätere Reisepredigt aufgepfropft sind, wie der weitere Verlauf von Mt 10 und die Vergleichung der Berichte mit einander beweist. Dagegen darf jene erstmalige Thatsache der Jüngeraussendung garnicht in erster Linie unter den Gesichtspunkt der Mission gestellt werden. Erstens handelte es sich nur um eine kurze Wirksamkeit der Jünger im nächsten Umkreis von Galiläa (Mt 10 5f.). Zweitens kam es nicht auf Seelsorge, sondern auf die ganz andere Aufgabe an, im Grossen und Ganzen, im Groben festzustellen, in welchem Masse die Arbeit Jesu schon das Volk als Ganzes durchdrungen hatte, wobei der Versuch, die noch nicht Erfassten doch auch zu erschüttern und hineinzuziehen, in zweiter Linie steht. Eben deshalb sollen sie von Haus zu Haus, von Stadt zu Stadt gehen, eben deshalb dürfen sie auch, in Jesu Namen kommend, Verpflegung und jegliche Hilfsleistung beanspruchen. Keinesfalls darf man die Art der Reiseausrüstung auf eine asketische Tendenz, aber ebensowenig auf eine allgemeine Erprobung ihres Gottvertrauens zurückführen, sondern sie erklärt sich aus der Kürze der Tour und daraus, dass die Jünger, wo sie auch hinkamen, auf freundliche Unterstützung im Namen Jesu rechnen konnten, während sie nach dem Umschlag der Stimmung im Volke bis an die Zähne gerüstet sein sollen (Lc 22 35f.). Von hier aus ergiebt sich aber auch das Motiv der Jüngeraussendung. Jesus beabsichtigt eine Kraftprobe anzustellen, ein Urtheil über Mass und Erfolg seiner Wirksamkeit zu gewinnen. Wir müssen also die Aussendung als Höhepunkt der Wirksamkeit in Galiläa verstehen. An diesen Abschluss hat Jesus aber nicht die übereilte Hoffnung auf die demnächstige Vollendung, sondern, wie die Evangelien deutlich zeigen, die Absicht angeknüpft, die Entscheidung der Volksmassen über ihre Stellung zu seiner Person und Sache herbeizuführen. Denn unmittelbar an die Aussendung schliessen sich die Ereignisse an, welche die Katastrophe herbeiführten (Mc 6 30ff. vgl. Joh 6).

Die Menge freilich, auch die Menge seiner Jünger, mochte noch auf dem Zuge nach Jerusalem des Glaubens sein, das Reich Gottes müsse alsbald zum Vorschein kommen (Lc 19 11); fragte doch selbst Petrus nach den Belohnungen der Begleiter Jesu, die alles verlassen

hätten (Mc 10²⁸ vgl. Mt 19²⁷), und die Aussichten, die ihnen Jesus zu machen schien, veranlassten die beiden Zebedäiden, für sich die Plätze zur Rechten und zur Linken seines Thrones zu erbitten (Mt 10³⁷). Aber Jesu selbst ähnliche Gedanken in irgend einem Stadium seines Lebens zuzutrauen, dazu giebt unser Quellenmaterial uns nicht die geringste Berechtigung. Im Gegentheil zeigen uns die Quellen mit hinreichender Deutlichkeit, dass er sich auf diesem Punkte Reserve auferlegte und mit einer gewissen kalten Ruhe, um nicht zu sagen Resignation, diesem Endpunkt sich gegenüberstellte. Für die spätere Zeit ist es ausdrücklich berichtet, dass er eine Kenntniss vom bestimmten Zeitpunkt des Reiches sich nicht beilegte (Mc 13³²) und auch für die frühere Zeit können wir das mit Bestimmtheit aus dem Material erschliessen, obwohl wir ein ausdrückliches Wort darüber nicht haben. In einem Doppelgleichniss Lc 14^{28—33} veranschaulicht Jesus die Nothwendigkeit, die Tragweite des Entschlusses zur Jüngerschaft vorher zu überlegen. Wie dem Thurbau der Kostenanschlag, der Kriegserklärung die richtige Abschätzung der gegenseitigen Machtverhältnisse vorausgehen muss, so dem Entschluss, Jesu Jünger zu werden, die Erwägung, dass damit umfassende Opfer verbunden seien. Die ruhige Ueberlegung, die er hier von den Jüngern verlangt, hat er nach allem, was wir von ihm wissen, auch selbst geübt. Von welcher Umsicht und unerschütterlichen Ruhe zeugt z. B. das kurze Wort an des Herodes Adresse (Lc 13³²). Er weiss es, dass ihm noch eine zwar kurze aber bestimmte Zeit bis zum Abschluss seiner Thätigkeit verliehen ist, und so lange diese vorhält, wird er sich durch nichts in seiner berufsmässigen Wirksamkeit stören lassen.

Wir haben aber den Beleg dafür, dass wir die gleiche Ruhe Jesu nicht erst, seitdem ihm sein Leidensweg zur Gewissheit geworden war, sondern von dem Anfang seiner Wirksamkeit an zutrauen müssen. Gegenüber der gehässigen Anschuldigung, dass er seine Erfolge mit satanischer Hülfe erziele, weist er darauf hin, dass seine Vergewaltigung satanischer Mächte vielmehr eine Fesselung des Starken selbst voraussetze (Mc 3^{22—27}). Daran scheint mir ein Zweifel nicht erlaubt, dass man diesen ersten Sieg an den Anfang seiner Thätigkeit verlegen und an der Art des Berichtes über die Versuchung (Mt 4^{1—11}) zu veranschaulichen habe, wie man sich auch zu dieser selbst und ihren Details stellen möge. Es kann sich dabei nur um den Widerspruch zwischen seiner messianischen Würde und seiner thatsächlichen Lage und um die Mittel, seine Ansprüche durchzusetzen, gehandelt haben. Wenn Jesus von Anfang an die Versuchung, mit der Wundersucht oder mit den nationalen Instinkten der Volksmasse zu paktiren, wo immer

sie an ihn herantrat, mit elementarer Gewalt von sich stiess und dem fleischlichen Trachten das Wort Gottes entgegenstellte, so muss er schon sehr früh erwogen haben, mit welchen Mitteln er diesen Gegensatz überwinden würde. Ich meine nicht, dass Jesu von Anfang an die quasi dogmatische Nothwendigkeit seines Todesleidens festgestanden habe, aber dass er schon früh, vielleicht sehr früh, die Möglichkeit und immer mehr die Wahrscheinlichkeit desselben in's Auge gefasst hat, sollte nicht bestritten werden. Wir sind hier glücklicherweise nicht auf Reflexionen verwiesen, sondern am Quellenmaterial lässt sich diese Behauptung erweisen.

Zur Zeit der Zeichenforderung beurtheilt Jesus die gegenwärtige Generation als eine arge, ja ehebrecherische, d. h. „von dem wahrhaftigen Gott zum Götzen ihrer Einbildungskraft abgefallene“. Die Niniviten, welche auf das Zeichen des Jonas hin Busse thaten und die gleichfalls heidnische Königin aus Mittag werden als Belastungszeugen wider dies Geschlecht auftreten (Lc 11 29—32). Ja, wenn, wie mir wahrscheinlich, der Zusammenhang bei Matthäus ursprünglich ist, geht Jesus noch weiter. Wie der Zustand rückfälliger Dämonischer hoffnungsloser ist als zuvor, so wird Israels Verhältniss zu Gott durch Jesu Wirksamkeit schliesslich nicht verbessert, sondern verschlimmert werden (Mt 12 43—45). Auch das Wehe über die Unbussfertigkeit der galiläischen Städte, das WEISS schon in die Zeit der Jüngeraussendung, richtiger vielleicht HOLTZMANN in die Zeit des Abschlusses in Galiläa verlegt, zeigt deutlich den furchtbaren Gegensatz, der sich für Jesum schon bis zum Verwerfungsurtheil gesteigert hat (Mt 11 20—24). Unzweifelhaft hat Jesus in jener Zeit gewusst, dass er damit zugleich sich selbst das Todesurtheil spreche.

Aber jener Gegensatz war nun schon von lange her vorbereitet. Schon bei Lebzeiten des Täufers war er gezwungen, die Leute der gegenwärtigen Generation mit eigensinnigen, launenhaften Kindern zu vergleichen, die verlangen, dass alle andern nach ihrer Pfeife tanzen sollen und sich daher beständig beklagen, dass es nicht nach ihrem Sinne gehe. Dies scharfe Urtheil begründet er durch ihre gehässigen Reden über den Täufer und über sich selbst. Daneben kennt er freilich auch solche, welche als die echten Kinder d. h. die Anhänger und Verehrer der göttlichen Weissheit, diese als recht und gut anerkannt haben (Mt 11 16—19 vgl. WEISS z. St.). Verwandten Inhalts ist das gerade auf dem Höhepunkte seiner Schaffensfreudigkeit gesprochene Wort Mt 11 25 f. Hier rühmt Jesus selbst die Weisheit des göttlichen Rathschlusses, der den Weisen und Verständigen die richtige Erkenntniss versagt und sie den Unmündigen erschlossen hat. Die Konsequenz

dieses Rathschlusses war das Todesgeschick — wenn nicht Gott selbst mit mächtiger Hand eingriff und seinen Messias errettete (vgl. noch Mc 14 36) . . . aber für den Messias thut Gott kein Wunder (Mt 4 3 f.), weil dieser des Wunders nicht bedarf, sondern an Gottes Wort genug hat.

Jesus selbst hat auch diese Konsequenz schon überraschend früh gezogen. Ich glaube, dass man nur aus Gründen einer falschen Konstruktion bestreiten kann, dass Mt 5 10—12 in der Bergrede von Jesu gesprochen sei, da dies durch Lc 6 2 f. bewiesen wird, insonderheit ist es inkonsequent, mit HOLTZMANN 5 11 zu verdächtigen, wenn man V. 10 u. 12 als geschichtlich treu gelten lässt. Hat doch Jesus auch bei der Aussendung seiner Jünger Unempfänglichkeit und Verweigerung der gastlichen Aufnahme bei manchen Volksgenossen vorausgesetzt (10 14) und persönlich Verleumdung seitens der Pharisäer, wie des Volkes, erfahren müssen (Mc 3 22 Mt 11 19). Der starke Ausdruck διώξαι ist schon durch die vielleicht bereits V. 10 intendirte Hinweisung auf die alten Propheten motivirt, weist überdies in der Mitte zwischen Schmähungen und üblen Nachreden noch nicht auf Vergewaltigung seitens der regulären oder Volksjustiz. So überraschend also auch solch' Wort in dieser Zeit sein mag, ich finde in Verbindung mit dem Vorhergesagten keinen Grund, daran zu zweifeln, dass Jesus schon zur Zeit der Bergrede nicht nur für sich, sondern auch für seine Jünger mancherlei Leiden und Anfechtungen bei Durchführung seines Werkes voraussah. Deshalb kann ich auch nicht für unwahrscheinlich halten, dass er schon in dem Parabelwort Mc 2 20 seinen Tod angedeutet habe. Gewiss gehört die bestimmte Form der Weissagung dem Evangelisten an, aber ich kann das Urtheil von WEISS z. St. nicht theilen, dass zu dieser Beziehung auf den Tod Jesu weder in dieser Zeit überhaupt noch in diesem Zusammenhang irgend eine Veranlassung vorlag, und dass erst Marcus durch Allegorisirung der Parabel diesen Zug eingetragen habe. Denn V. 20 hängt mit V. 19 in der bei Marcus überlieferten Form, wie WEISS selbst fühlt, auf's Engste zusammen. Deshalb vermuthet er, dass schon ursprünglich das Gleichniss fortgeführt sei zu dem ganz exzeptionellen Falle, wo mitten im Hochzeitsjubiläum der Bräutigam hinweggerissen, und ein Trauerfasten eintreten würde. Aber es bleibt bei der Auffassung von WEISS völlig unerklärlich, dass Jesus einen so exzeptionellen Fall in's Auge fasste. In Wahrheit kann, wenn Jesus in V. 19 nicht das allgemeine Bildwort von dem messianischen Mahle anwendete, sondern dies durch Einführung des Bräutigams und seiner Freunde spezialisirte, dies nur verstanden werden als beabsichtigte Anspielung auf sich selbst und seine Jünger. Dass er aber in dem Bildwort dem Ge-

danken an die freudvolle Gegenwart die trübe Aussicht in die Zukunft gegenüber stellte, dies erklärt sich — wie HOLTZMANN andeutet, der aber selbst diese Spur nicht verfolgt — daraus, dass die Johannesjünger, wie eben ihre Nennung statt der des Täufers erweist, bereits ihres Hauptes beraubt waren, wodurch der von Jesu namhaft gemachte Fall nahe gelegt wird. Eine so frühe Ahnung Jesu von seinem trüben Geschick wird dem nicht undenkbar erscheinen, der die gewaltige Erschütterung erwägt, die seines Vorgängers Tod bei ihm selbst hervorrufen musste.

Wie man aber auch über diese jedenfalls leise Todesandeutung denken möge, die grösste Vorsicht ist jedenfalls nothwendig gegenüber dem von J. WEISS so stark verwertheten Gedanken an die unmittelbare Nähe des Endes. War es doch gerade die Ungeduld, in der man das vom Täufer in nahe Aussicht gestellte Gottesreich mit eigenmächtiger Gewaltübung vorzeitig herbeizwingen und auf dem falschen Wege der politischen Reichserrichtung herbeiführen wollte (Mt 11¹² vgl. B. WEISS z. St.), gegen welche Jesus sich in immer wachsenden Gegensatz stellen musste. Es waren nicht nur die revolutionären Gelüste der Menge, durch welche er sich von ihr geschieden wusste (so J. WEISS p. 40), sondern vor Allem ihre Ungeduld und religiöse Unzufriedenheit. Mag man die Parabeln auf das Reich Gottes oder auf das Evangelium deuten, jedenfalls beweisen die Gleichnisse vom Säemann und von der wachsenden Saat (Mc 4^{3—8} 26—29), vom Senfkorn und Sauerteig (Mt 13^{31—33}), dass er den Erfolg seiner Predigt unabhängig von seinen persönlichen Wünschen in's Auge fasst; er weiss, dass seine Verkündigung Zeit braucht, um nach allen Seiten hin sich auszuwirken, und so lange diese Entwicklung dauert, so lange kann, ja so lange darf das Reich Gottes noch nicht kommen. Diese Grundanschauung ist mit seinem Wirken unlöslich verbunden. Darauf beruht es, dass er schon früh sein Werk von seiner persönlichen Wirksamkeit unabhängig zu machen sucht, dass er vom Beginne seiner Wirksamkeit an einen Jüngerkreis sammelt, der zwar zunächst seine Umgebung bildet, aber doch von vornherein dazu bestimmt ist, sein Werk zu unterstützen oder fortzuführen (Mc 3¹⁴ vgl. 1¹⁷). Ihnen weist er den Beruf zu, die mit Fäulniss bedrohte Erde zu salzen, die finstere Welt zu erleuchten (Mt 5^{13—16})¹.

Unsere Untersuchung ergibt folgendes Resultat: Jesus erhofft das Reich in unmittelbarer Nähe, aber es bedarf, damit es komme, noch zu-

¹ Diese Worte setzt zwar HOLTZMANN auf Rechnung des Evangelisten. Aber der Zusammenhang mit V. 11¹² ist ein sehr guter, während bei Lucas der Spruch vom Licht seine Stelle ganz verloren hat, das Bild vom Salze in sachlich gleichen (freilich späteren) Zusammenhang gerückt ist.

vor seiner Arbeit; seine Predigt muss das Volk zur rechten Sinnesänderung bewogen haben. In der ersten Freudigkeit seines Wirkens mag er gehofft haben, dass ihm diese Arbeit an dem ganzen Volke wesentlich gelingen werde, obwohl er sich die grossen Schwierigkeiten gewiss niemals verhehlt hat. Je offener dann sein Misserfolg bei der grossen Masse des Volkes sich herausstellte, desto näher trat ihm der Todesgedanke.

Wir werden, wenn wir diesen Thatsachen gerecht werden wollen, die „Zeitnähe“ des Reiches auch in der ersten Periode der Wirksamkeit Jesu nicht übertreiben dürfen. Uebereilten Hoffnungen hat er sich nicht hingegeben, sondern er ist in dieser Beziehung kühler gewesen, als man annehmen möchte. Nur soviel wird man für sicher halten dürfen, dass er die Hoffnung hatte, an eben der Generation, an welcher er arbeitete, auch das Ende zu erleben und diese Erwartung hat er auch trotz der Erkenntniss seines bevorstehenden Todes festgehalten bis an's Ende (Mc 9:14⁶²). Nur die Form seiner Anschauung veränderte sich, indem sein Tod mit Auferweckung und Parusie zwischen den Anfang und das Ende seiner Wirksamkeit trat.

Von diesem Ergebniss aus kann auch eine Frage wenigstens vorläufig erledigt werden, die sich mit Nothwendigkeit aus der Einsicht in die besprochene Entwicklung des Bewusstseins Jesu von seinem Tode ergibt. Ist nämlich die Unvermeidlichkeit seines Todesleidens erst allmählich in seinen Gesichtskreis eingetreten, so erhebt sich die Frage, ob nicht durch diesen neuen Gedanken seine ursprüngliche Anschauung von dem Gottesreiche eine Umbildung erfahren hat. Eine formale Umänderung liegt unzweifelhaft in der Weissagung seiner Parusie vor. Aber es fragt sich, ob etwa auch eine inhaltliche, wesentliche Veränderung seiner Idee vom Reiche stattgefunden hat. Eine endgültige Entscheidung kann hier noch nicht gefällt werden. Aber soviel ergibt sich doch schon mit Bestimmtheit aus der Zurückhaltung, welche Jesus gegenüber der Hoffnung auf die unmittelbare Nähe des Reiches übte, dass unmöglich die Umbildung eine so starke gewesen sein kann, dass wir von vornherein die Untersuchung des früheren und späteren Bildes vom Reiche trennen müssten, sondern wir können uns vorläufig damit begnügen, bei unserer Untersuchung darauf zu achten, in welchem Masse sich etwa Unterschiede ergeben, namentlich aber die Sprüche, welche Jesu Tod direkt oder indirekt voraussetzen, auf eine solche Umbildung hin sorgfältig zu prüfen. Zum Schlusse wird dann der Gedankenkreis, der sich um die Todesweissagung gruppirt, genau zu untersuchen sein.

Erster Abschnitt.

Das Reich der Herrlichkeit.

I. Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass Jesus von der Erwartung getragen ist, eben die Generation, an der er arbeitet, für das Kommen des Reiches Gottes vorzubereiten. Unter diesem Gesichtswinkel der Zeitnähe sind alle seine Sprüche vom künftigen wie vom gegenwärtigen Reiche Gottes aufzufassen. Unserm Plan gemäss versuchen wir nun zunächst die Züge festzustellen, welche das Reich der Herrlichkeit charakterisiren. Es wird der Klarheit der Untersuchung förderlich sein, wenn wir damit anfangen, den äussern Rahmen herzustellen, innerhalb dessen sich das Leben im Reiche Gottes abspielen kann. Das Reich wird als ein lokaler Herrschaftsbereich, es wird geradezu nach Analogie der grossen Weltreiche gedacht. Man darf hier den Ursprung des Begriffs nicht vergessen¹. Ursprünglich ist Malkuth der Name des irdischen Weltreichs, dessen Träger von den Assyriern bis zu den Römern wechseln, das aber selbst innerlich stets dasselbe Eine und Gleiche bleibt. Diese Malkuth erhebt den Anspruch absoluter Herrschaft über die ganze Welt und auch über Israel, und zwar nicht bloss äusserlich, sondern so, dass sie als höchstes und massgebendes Ziel für alles Thun und Trachten gelten will. Ihr wird nun die Malkuth Gottes entgegengesetzt. Name und Begriff derselben ist ein antithetischer und erst entstanden im Gegensatz zu der irdischen Malkuth. Damit ist aber ohne Weiteres die Malkuth Gottes in den Rahmen einer irdischen, politisch-theokratischen Gemeinschaft gestellt.

In diesen Rahmen lassen sich nun freilich schon die Züge der jüdischen Apokalyptik nicht ohne Widerstreben einfügen, noch weniger die Vorstellungen Jesu in ihrer Gesamtheit. Aber das offizielle Bild des Reiches Gottes übt doch auch auf seine Bildsprüche ihre Wirkung

¹ Vgl. WELLHAUSEN, die Pharisäer und die Sadducäer. Greifswald 1874 p. 23f.

aus; derartige Aussprüche kritisch zu beseitigen, scheint mir ganz unbegründet. Dass aber seine Worte wirklich in diesem Rahmen eines Weltreiches zu verstehen sind, wird klargestellt schon durch das feierliche Endgericht, welches über die Aufnahme in das Reich oder die Verwerfung entscheidet. Bekanntlich ist nach morgenländischen Begriffen das Abhalten des Gerichtes eine spezifische Funktion des Königs, ein politischer Akt. Dementsprechend wird in der anschaulich vorgeführten Gerichtsszene Mt 25³¹ ff. der Messias als König, auf dem Throne der Herrlichkeit sitzend, vorgestellt (V. ³¹ 34). Wenn aber er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt, werden auch die Jünger auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten (Mt 19²⁸). Dieser Ausspruch stimmt in seiner Haltung mit dem vorigen durchaus überein; zugleich geht er aber über denselben an einem bedeutsamen Punkte hinaus. In dem ersten handelt es sich nämlich um einen einmaligen Akt des Gerichts, in dem zweiten um einen bleibenden Zustand. Man könnte ja allerdings durch das Verbum *κρίνεται* sich veranlasst fühlen, auch den zweiten Ausspruch auf den Gerichtsakt selbst zu beziehen; aber lexikalisch nothwendig ist dies nicht, und der Zusammenhang verbietet es, da den von den Jüngern aufgegebenen Gütern die gegenübergestellt sein müssen, welche ihnen im Gottesreiche bleibend zu Theil werden. Wichtig sind diese Worte auch deshalb, weil sie zeigen, dass Jesus selbst durch die Voraussicht seines Todes, die ja dem ganzen Bilde seines Reiches eine mehr transcendente Färbung zu geben geeignet war, sich nicht davon abhalten liess, jenen allgemeinen Rahmen des Bildes vom Reiche Gottes, die politische Idee, in Anwendung zu bringen. Denn beide Worte und ganz unzweifelhaft mindestens das erste sind nach der Leidensankündigung gesprochen. Diese quasi-politische Reichsidee lässt sich auch in der Haltung einiger anderer Aussprüche nachweisen. Als Jacobus und Johannes um die beiden Ehrenplätze zu seiner Rechten und Linken in seiner Herrlichkeit baten (Mc 10³⁷), hat er diese Bitte zum Mindesten nicht als sinnlos abgewiesen, welches auch im Uebrigen der Sinn seiner Bildrede sein mag.

Nicht ganz unwichtig sind hier auch die Sprüche, welche dem treuen Haushalter die Stellung über den ganzen Besitz des Herrn, dem treu erfundenen Knechte die Stellung über viele Güter verheissen (Mt 24⁴⁵ ff 25²¹ 23). Allerdings ist hier vom Reiche Gottes nicht ausdrücklich die Rede, aber der Gedankenzusammenhang weist doch auf die Parusie und das mit ihr hereinbrechende Reich hin. Auch die Einrede, dass es sich hier nur um Gleichnisse handelt, verfängt nicht, da der Herr anders als in Bildrede überhaupt nicht gesprochen hat. Fehlt auch diesen Bildern, die dem Familien-Haushalt entnommen zu sein scheinen, die direkt po-

litische Beziehung, so lehrt doch die Wendung des Lc 19¹¹ ff. und die Umgestaltung des Gleichnisses vom grossen Abendmahl (Lc 14¹⁶ ff.) in Mt 25¹ ff., wie leicht bei der Anschauung jener Zeit von einem dynastisch-patriarchalischen Regiment beide Vorstellungen in einander übergehen können. Mindestens wird durch diese Worte Jesu bewiesen, dass er sich durchaus nicht gescheut hat, in seinen Bildsprüchen Herrschaftsverhältnisse zu Analogieen des Lebens im Reiche Gottes zu machen. Aber wenn man zugleich beachtet, wie es auch sonst mehrfach Herrschaftsverhältnisse sind, welche Jesus zu Stoffen seiner Bildrede erwählt, und wie ganz geflissentlich der Ausdruck βασιλεία mit dem βασιλεὺς des Gleichnisses zusammengestellt wird (Mt 18²³ vgl. den οἰκοδεσπότης Mt 21³³ ff., der doch V. 40 f. auch mit der Machtvollkommenheit eines Königs auftritt), so wird man dem Eindruck sich nicht verschliessen können, dass die Höhenlage des Bewusstseins Jesu eine derartige war, dass er für die innere Hoheit seines Wesens trotz allen Gegensatzes gegen die Art menschlicher Herrschaft keine passendere Analogie fand, als die des Königs im Weltreiche, so dass von hier sich eine innere Begründung für die Vergleichung des Gottesreiches mit dem Weltreich ergibt.

Von Wichtigkeit ist endlich die Seligpreisung Mt 5⁵: Selig die Sanftmüthigen, weil sie das Erdreich besitzen werden. Der dem Abraham zunächst zugesagte Besitz des Landes Kanaan (Gen 15⁷ 17⁸) wird wegen der Beziehung, in welche sein Segen oft zu allen Völkern der Erde gesetzt erscheint (Gen 18¹⁸ 22¹⁸), in der jüdischen Tradition zur Vorstellung des Weltbesitzes erweitert (R 4¹³), und dieser realisirt sich in dem verheissenen Gottesreiche. In dieser Ausdehnung wird der Ausspruch auch hier zu verstehen sein, da eben das messianische Reich nach apokalyptischer Vorstellung im heidnischen Weltreich seinen Gegensatz hat. Dagegen nöthigt, zumal der Ausspruch jedenfalls der frühesten Zeit der Wirksamkeit Jesu angehört, nichts, über diese Beziehung hinaus auf eine rein transcendente Grösse zurückzugehen. Vielmehr erreicht man das volle Verständniss desselben nur, wenn man den Gegensatz zwischen Weltreich und Gottesreich fest im Auge behält. Der im Weltreich bestehenden Ordnung der Gewaltübung wird die Ordnung der Sanftmuth gegenübergestellt, genau wie Mc 10⁴² ff., und in Aussicht gestellt, dass diese Ordnung jene überwältigen werde. Dies muss aber so gedacht werden, dass das Weltreich in seinem Geltungsbereich überwunden und beseitigt wird. Es muss für das gleiche Gebiet die neue Ordnung in Kraft treten. Also auch von hier aus ergibt sich, dass das Weltreich gewissermassen den Rahmen und das äussere Schema ergibt, in welchem das Gottesreich vorgestellt wird.

Aber noch ein anderes schwerwiegendes Argument ist zu berücksichtigen. Jedenfalls kann Jesus niemals ausdrücklich jene Worte von der messianischen Herrschaft als ausgesprochen bildliche, geistig umzudeutende bezeichnet haben, niemals gegen die ganze Volksvorstellung ausdrücklich polemisiert haben. Denn, wenn vielleicht nicht er selbst, so hat doch mindestens die durch seine persönliche Erziehung hindurch gegangene Erstlingsgemeinde in den Parusieweissagungen das Hereinbrechen des Gottesreiches von gewaltigen Katastrophen in der Völkergeschichte abhängig gemacht. Denn das Auftreten der falschen Messiasse (Mc 13^{22f} u. vgl. WEISS z. St.) hat mit der späteren spiritualisierten Vorstellung von Irrlehrern noch nichts zu thun, sondern, da falsche Messiasse nur im Sinne der weltlichen Messias Hoffnung wirken konnten, so war mit ihrem erfolgreichen Auftreten der Ausbruch des jüdischen Religionskrieges unvermeidlich, in dessen Verlauf das Gericht über das gottverlassene Volk hereinbrach und auch der Tempel zerstört wurde. Aber nicht nur diese Vernichtung des jüdischen Volkes, die jedenfalls von Jesus selbst geweissagt ist (Mc 13^{1f}. vgl. V. 14 ff. 14⁵⁸ Mt 23^{37ff.}), sondern auch grosse Völker- und Reichskriege hatte die älteste Weissagung in Aussicht genommen, wodurch die heidnische Macht in sich erschöpft wird. Also auch darin zeigt sich das Gottesreich als Gegenbild des heidnischen Weltreiches, dass seiner Gründung wie der eines neuen Weltreiches eine allgemeine Zerrüttung der alten Völkergebilde vorhergeht. Nur besteht der Unterschied, dass das wirkliche Hereinbrechen des Gottesreiches in diese Völkergeschichte ein absoluter Akt Gottes selbst ist, nicht durch Menschenhände bewirkt wird. Aber schon in der Analogie mit dem Weltreich kommt zugleich der Gedanke zum Ausdruck, dass in die Herbeiführung des Gottesreiches die ganze menschheitliche Entwicklung ausmündet, dass es kein Volk der Erde und somit auch keinen Menschen geben kann, der von dieser Entwicklung der Dinge unberührt bliebe. Ohne Weiteres also ist mit dem Begriff des Reiches Gottes der Gedanke an eine Universalität — nicht des Heiles, aber doch der Gottesherrschaft — verbunden. Und daran könnte im Geringsten nicht gezweifelt werden, selbst wenn die Vorführung aller Völker vor den Messias Mt 25³² eine spätere Erweiterung der ursprünglichen Schilderung sein sollte.

Wir haben gefunden, dass das Gottesreich, indem es im Gegensatz gegen das spezifische Wesen des heidnischen Weltreiches gedacht wird, eben damit zugleich unter die allgemeine Vorstellung eines Reiches mitbefasst wird. Vorbereitet wird es, wie die Entstehung jedes neuen Weltreiches, durch grosse Katastrophen in der Völkerwelt; sein König

ist so hoheitsvoll, wie nur irgend ein Weltherrscher, und seine Getreuen kommen mit ihm in's Regiment; sein Gebiet ist die Welt; in allen diesen Beziehungen muss das Gottesreich als höchste Steigerung des Weltreiches nach seiner allgemeinen Idee verstanden werden.

II. Freilich wächst die Idee bei dieser Sublimirung so in's Transcendente und Uebermenschliche, dass, wer nicht in Bildern, sondern in Begriffen zu denken gewöhnt ist, beides nicht mehr zu vereinigen weiss. Aber man darf nicht vergessen, dass der Morgenländer die intuitive Lehrweise liebt, dass er in Räthseln, in Gleichnissen redet, wenn er lehrt. So auch Jesus. Beachten wir nun, in welchen Zügen des Bildes sich vorzüglich jene Steigerung und Ueberbietung der Idee des Weltreiches zeigt.

Vor allem darin, dass Gott selbst, nicht Menschenhände, das Reich aufrichtet. Dies muss sich darin bekunden, dass das Reich mit ganz anderen Machtmitteln begründet wird. Ein Weltreich nun wird eingerichtet unter grossen Kämpfen und Erregungen der Völkerwelt. Man darf vielleicht hinzufügen, dass nach allgemeinem Glauben jener Zeit grosse politische Umwälzungen zugleich von merkwürdigen Störungen im Naturreich begleitet werden. Dann fällt um so deutlicher in's Auge, wie die Mittel für die Herstellung des Gottesreiches vor Allem eine gewaltige Steigerung der gewöhnlich bei Gründung eines Weltreiches eintretenden Vorgänge bedeuten. Es handelt sich zunächst um kolossal gesteigerte Wehen in der Völkerwelt, nicht nur um Kriege, Aufstände, Empörungen, sondern zugleich um schreckliche Hungersnöthe und Seuchen, wie sie im Gefolge von Kriegen sich einzustellen pflegen (Mc 13 8). Zugleich aber werden die Naturvorgänge so kolossal gesteigert, wie dies der Bedeutung des Ereignisses entspricht. Die Sonne verfinstert sich, der Mond verliert seinen Schein, die Sterne fallen aus dem Himmel und die Kräfte des Himmels gerathen in Aufruhr Mt 24 29. Zu beachten bleibt aber, dass die damit involvirte Weltumgestaltung nicht, wie WEISS z. St. ohne Grund annimmt, den Untergang aller Erdbewohner mit sich zieht. Vielmehr bleibt gerade im Zusammenhange dieser Parusieweissagung die Erde selbst von jener tellurischen Katastrophe unberührt. Auch die Parallele mit der Sintfluth (Mt 24 37—39) beweist dafür nicht, da sie nur das Plötzliche der einbrechenden Katastrophe veranschaulicht, nicht aber die Art des Verderbens. Das Zeichen des Menschensohnes, welches erst nach jener Umwälzung erfolgt, soll von allen Geschlechtern der Erde unter Heulen gesehen werden (Mt 24 30 Mc 13 26). Selbst Lucas, der der Veranschaulichung den weitesten Spielraum leiht, hat doch den Untergang des ganzen

menschlichen Geschlechts an dieser Stelle nicht angenommen, sondern die Wirkung aller dieser Ereignisse fasst er zusammen in die Worte: ... und auf der Erde werden die Völker sich sammendrängen in Angst vor dem Tosen des Meeres und seiner Fluthen, da die Menschen vergehen vor Furcht und Erwartung dessen, was über die Welt kommt ... (Lc 21 25 26). In welchem Masse also immerhin die Weltbedingungen durch diese Umwandlung verändert sein mögen, soweit geht diese Aenderung nicht, dass die Kontinuität der Entwicklung absolut unterbrochen wäre¹. Doch muss man hier sehr vorsichtig urtheilen, denn Jesus hat (Mt 24 35) den Untergang, d. h. die Umgestaltung (παλινγενεσία Mt 19 28) von Himmel und Erde vorausgesetzt, eine Neugestaltung der Welt, die sich bis auf die leblose Natur erstreckt (Mc 14 25)².

¹ Man vergleiche hierzu die Ausführung über den Parusiegedanken im dritten Abschnitt.

² Ueber den Vorgang der Verwandlung der menschlichen Leiblichkeit hat sich Jesus, soweit wir wissen, nicht geäußert. Merkwürdig allerdings ist, dass Paulus sich auf ein Herrenwort beruft des Inhalts, dass die Ueberlebenden den Entschlafenen gegenüber bei der Parusie nicht im Vortheil sind. Denn der Herr selbst wird vom Himmel kommen, dann werden die toten Christen auferstehen, darnach werden wir insgesamt in den Wolken entrückt zur Begegnung mit dem Herrn in die Luft (I Th 4 15–17). In dieser Form ist uns kein Spruch von Jesu überliefert, aber V. 15 wird als zusammenfassende Deutung des Spruches durch Paulus zu denken sein, so dass erst mit dem begründenden 5: V. 16 Jesu Worte einsetzen. Aber in diesen Worten kann man, wenn man von der Deutung auf die Frage nach dem Verhältniss der Todten und Ueberlebenden zur Parusie absieht, die Kombination mehrerer Sprüche erblicken, die uns ähnlich in den Evangelien begegnen. Hauptsächlich käme in Betracht Mt 24 31 Mc 13 27 „und er wird seine Engel senden mit lauter Posaune und sie werden seine Auserwählten aus den vier Windrichtungen zusammenführen von allen Enden des Himmels“. Fragt man sich, wohin die Auserwählten sollen zusammengeführt werden, so ist offenbar die Meinung, dass sie um den Herrn sich sammeln sollen. Dieser aber kommt auf den Wolken des Himmels (Mt 24 30), zu ihm also werden die Auserwählten entrückt (I Th 4 17, wo das ἀρπάξεν wie Act 8 39 II Cor 12 2 4 cf. Mt 13 19 etc. auf eine fremde Macht hinweist, welche die Entrückung vollzieht) also in die Luft auf den Wolken des Himmels. Andererseits ergibt sich aber aus der ursprünglichsten Form des Herrenwortes (in der doppelten Bestimmung ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἀκροῦ γῆς ἕως ἀκροῦ οὐρανοῦ Mc 13 27) schon die feste Zusicherung, dass Niemand von den Auserwählten auf der Erde zurückbleiben werde; nun können aber Todte zum Herrn des Lebens nicht gebracht werden, also müssen diese vorher auferstehen. In dieser Form muss Paulus das Herrenwort bereits überliefert erhalten haben. Also wäre obige Kombination schon von der Urgemeinde vollzogen, ein merkwürdiges Beispiel, wie früh man den Herrenworten, so wie sonst der Schrift, die Antwort über die die Zeit bewegenden Fragen abzugewinnen verstand. Denn dass der Herr selbst auf Fragen, die doch für seine Gegenwart rein schul-

In den Schauplatz dieser neuen Entwicklung bleibt die Erde mit einbegriffen. Doch wird man sie nicht als den einzigen Schauplatz vorzustellen haben. Denn Jesu Anschauung greift über jeden Unterschied von Himmel und Erde am Ende der Dinge hinaus. Der Menschensohn hat inzwischen seinen Wohnsitz im Himmel aufgeschlagen, wo er zur Rechten der Kraft sitzt, und wenn er dann auf des Himmels Wolken kommt (Mt 26⁶⁴), so begleiten ihn hinfort seine Engel, die er unter lautem Posaunenschall entsendet (24³¹). Also mindestens der messianische König selbst ist ein Herr nicht nur über die Erde, sondern auch über den Himmel. Denn dass die Himmelmächte etwa nur aushilfsweise ihm zu Gebote gestellt wären, ist ohne Zweifel eine der neutestamentlichen Gedankenwelt ganz fremdartige Vorstellung. Damit ist dann aber auch für das Reich Gottes selbst wohl jeglicher Unterschied zwischen Himmel und Erde aufgehoben. Wenigstens kann ein Gegensatz von Himmel und Erde, wie er durch die im heidnischen Weltreich kulminirende Sünde der Menschen veranlasst wird, nicht mehr bestehen.

Man könnte vielleicht anzunehmen geneigt sein, dass die Verlegung des Reiches Gottes auf den himmlischen Schauplatz, wobei dann nothwendig der irdische mehr zurücktritt, erst der letzten Lebenszeit Jesu angehöre und von ihm unter dem Einfluss seines Todesgedankens vollzogen sei. Namentlich denen dürfte sich diese Kombination empfehlen, welche annehmen, dass er erst im Zusammenhange mit seiner Leidensweissagung sich als Menschensohn bezeichnet habe. Aber bei genauerer Prüfung bestätigt sich jene Annahme nicht, vielmehr lässt sich die gleiche Anschauung schon sehr früh in den Sprüchen Jesu nachweisen.

Auf den Ausdruck „Himmelreich“ kann man sich dafür bei dem gegenwärtigen Stand der Frage nicht ohne Weiteres berufen, weil zweifelhaft erscheint, ob er von Jesu selbst gebraucht sei, oder vielmehr das Gegentheil vielen für ausgemacht gilt. Indes ist das Räthsel dieses Ausdrucks noch keineswegs gelöst. Es bedarf vielmehr von Neuem gründlicher Untersuchung. Denn als eine blossе Spezialität des ersten Evangelisten ist dieser Ausdruck keinesfalls zu behandeln; er findet sich auch im Hebräerevangelium (nach HOLTZMANN z. Mt 3²) und nach der wahrscheinlichen Lesart auch Joh 3⁵. Aber auch hier-

mässige gewesen wären, sollte eingegangen sein, ist gewiss höchst unwahrscheinlich, wie schon die bloss andeutende und für die Ohren seiner Jünger fast verlorene Weissagung seiner eigenen Auferstehung beweist. Aus demselben Grunde scheint mir die Annahme eines Herrenwortes über die Umwandlung der Ueberlebenden (nach Joh 3 vgl. J. WEISS p. 34 f.) höchst unwahrscheinlich zu sein.

von abgesehen, stehen der üblichen Annahme, dass der erste Evangelist, resp. der letzte Redaktor des Evangeliums willkürlich den Begriff des Himmelreichs eingeführt habe, bedeutende Schwierigkeiten entgegen. Allerdings ergeben an mehreren Stellen, wo Matthäus allein den Begriff des Himmelreiches einführt, die Parallelen deutlich, dass er erklärender Zusatz des Evangelisten oder seiner Quelle ist, so Mt 18^{1 4} gegen Mc 9³⁴ Lc 9⁴⁸, Mt 22² gegen Lc 14^{16 ff.} Andere Stellen, an denen der Begriff auftaucht, sind eines späteren Ursprungs dringend verdächtig, wie Mt 5^{19 13 52 16 19}. Scheint dadurch die übliche Annahme, dass der Ausdruck Himmelreich Sondereigenthum des ersten Evangelisten sei, nahe gelegt zu werden, so scheitert sie doch unzweifelhaft an der That Sache, dass an einigen Stellen auch Matthäus den von den andern Evangelisten gebrauchten Ausdruck „Reich Gottes“ zur Anwendung bringt (Mt 12^{28 21 31 43}). Denn wenn der Evangelist, sei es aus seltsamer Liebhaberei, sei es aus guten Gründen, die Absicht verfolgte, den Ausdruck „Reich Gottes“ durch „Himmelreich“ zu ersetzen, dann konnte er nicht einzelne Stellen, die anders zu behandeln kein erkennbarer Grund vorliegt, übersehen. Ferner können wir dem Evangelisten, der so oft die Sprüche Jesu in ursprünglicherer Form als die Parallelen überliefert, nicht zutrauen, dass er sich nun einmal auf Einsetzung des Ausdruckes „Himmelreich“ in die Sprüche Jesu versteift habe, es müsste denn dafür ein schwerwiegender, plausibler Grund beigebracht werden. Nun hat B. WEISS vermuthet, dass der Ausdruck ausschliesslich auf die letzte Heilsvollendung im Himmel hinweise, und vom Evangelisten geprägt sei, nachdem mit dem Untergange des jüdischen Staates jede Hoffnung auf eine irdische Verwirklichung des Reiches geschwunden war (z. Mt 3²). Aber diese Behauptung bewährt sich gerade an den Stellen am wenigsten, die am sichersten als Sondereigenthum des ersten Evangelisten requirirt werden können und dann doch jenen Sinn mit voller Deutlichkeit zum Ausdruck bringen müssten. Denn im Himmelreich, d. h. nach endgiltiger Vollendung des Heiles bedarf es keiner Schriftgelehrsamkeit (Mt 5^{19 13 52}), da dann gewiss alle von Gott gelehrt sind und im Schauen von Angesicht zu Angesicht die volle Einsicht in seinen Willen besitzen werden. Ebenso wenig haben Mt 18^{1 4} die Jünger daran gedacht, sich über die Ehrenplätze bei der letzten Vollendung im Himmel zu streiten, sondern ihre Gedanken waren sehr weltlicher Art. Nicht besser passt dieser Gedanke Mt 16¹⁹, sondern es werden im Gegentheil dem Petrus Vollmachten übertragen, welche die Regelung der Gemeindeverhältnisse auf Erden betreffen. Kurz, diese Deutung des Begriffs lässt uns überall im Stich. Man wird deshalb die Deutung von SCHÜRER beachten müssen; dieser

macht (a. a. O. p. 453 f.) darauf aufmerksam, dass im damaligen Judenthum der Begriff des Himmels den Begriff Gottes vertrat. Man sagte Himmel und meinte Gott (vgl. auch Mc 11³⁰ Lc 15¹⁸). Unter dieser Voraussetzung deutet er das Himmelreich als das Reich, welches nicht von irdischen Mächten, sondern vom Himmel regiert wird. Man wird aber den Ausdruck auch ohne jene Identifizierung von Gott und Himmel ähnlich deuten können. So bezeichnet HOLTZMANN z. Mt 3² das Himmelreich vortrefflich als „die vom Himmel her in die gegenwärtige Wirklichkeit hereintretende diesseitig werdende, göttliche Ordnung der Dinge“. Damit verbindet er dann noch die SCHÜRER'sche Deutung, indem er hinzufügt „ein Reich, das zwar auf Erden verwirklicht wird, darin aber der Himmel die Herrschaft führt“. Mag man nun beide Erklärungen, die ja thatsächlich in einander übergehen, verbinden, oder die zweite auf sich beruhen lassen¹, soviel ist ohne Weiteres klar, dass in diesen Gedanken durchaus keine Neuerung gegenüber den ursprünglichen Gedanken Jesu vorliegt. Denn dass das Reich Gottes vom Himmel her in die irdische Wirklichkeit hereintreten müsse, ist für ihn selbstverständlich. Dann enthält aber auch der Sinn des Ausdruckes nicht das geringste Motiv dafür, dass der erste Evangelist den Ausdruck Himmelreich mit so grosser Hartnäckigkeit an Stelle des „Reiches Gottes“ gesetzt habe. Wir sind deshalb zu der Annahme gezwungen, dass die Anwendung des Ausdruckes nicht auf den Evangelisten resp. den letzten Redaktor zurückzuführen sei, sondern schon in einer seiner Quellen gestanden habe. Damit wächst nun freilich die Wahrscheinlichkeit, dass Jesus selbst den Ausdruck angewendet hat. Indes macht hier Schwierigkeit die Annahme, dass dann die beiden andern Evangelisten ausschliesslich den Ausdruck Reich Gottes angewendet haben, wofür ein erkennbarer Grund eben auch nicht vorhanden ist. Freunden von Hypothesen sei deshalb die Annahme empfohlen, dass eine hebräische Quelle des Matthäus — darauf führt auch das Hebräerevangelium — die aber die Dämonenrede und die Parabeln von den ungleichen Brüdern und den rebellischen Winzern (Mt 12^{22—31} 21^{28—43}) nicht könnte enthalten haben, den in der jüdischen Tradition sich findenden Ausdruck Himmelreich gebraucht habe, dass diese Quelle dem ersten Evangelisten hebräisch vorgelegen habe und von ihm wortgetreu übersetzt sei, den anderen Evangelisten dagegen in einer griechischen Uebersetzung zugänglich gewesen sei, welche den im heidenchristlichen Gebiet bereits üblich gewordenen Ausdruck „Reich

¹ Diese vorläufige Entscheidung genügt in diesem Zusammenhang; über die von mir vorgeschlagene Deutung vgl. das Folgende.

Gottes“ bei der Uebertragung angewendet hatte. Jedenfalls wird nur durch Quellenscheidung diese schwierige Frage erledigt werden können.

Aber hat nun Jesus selbst den Ausdruck „Himmelreich“ gebraucht? Soviel kann mit unbedingter Sicherheit behauptet werden, dass sich in seinen Sprüchen zum Mindesten sehr bedeutsame Analogien finden. Nicht nur nahm er für sich in Anspruch, vom Himmel her in göttlicher Glorie die Gottesherrschaft zur Erde herabzuführen, sondern er sah den Himmel auch als die Stätte an, wo Gottes Wille bereits gänzlich zur Erfüllung gekommen sei, und also das Reich bereits bestehe, das auf der Erde erst werden sollte (Lc 15 7 10 vgl. Mt 6 10). Besonders muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass dasselbe Evangelium, welches mit Vorliebe vom Himmelreich spricht, als Namen Gottes mit gleicher Vorliebe den Ausdruck „himmlischer Vater“, oder „Vater im Himmel“ einführt. Aber diesen Ausdruck, dessen Verwandtschaft mit dem „Himmelreich“ einleuchtet, hat Jesus selbst geprägt. Denn gesichert ist er in der Gebetsanrede (Mt 6 9 Lc 11 2) und in Worten, die mit dem Gebet in Verbindung gestanden zu haben scheinen (Mt 6 14 vgl. Mc 11 25 Mt 7 11 vgl. Lc 11 13 ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ). Ferner hat Jesus von Lohn (Mt 5 12 Lc 6 23) und von Schätzen (Mt 6 20 Lc 12 33 Mt 19 21 Mc 10 21) gesprochen, die im Himmel deponirt werden können, sowie davon, dass die Namen seiner Jünger im Himmel angeschrieben sind (Lc 10 20). Man beachte auch die ewigen Hütten (Lc 16 9) und die vielen Wohnungen im Hause des Vaters (Joh 14 2). Nehmen wir hinzu, dass die Vorstellung von den Engeln ihm wie seiner Zeit geläufig ist, dass er diese als zu Gott gehörige, mit ihm in seliger Gemeinschaft befindliche Wesen betrachtet (die „heiligen“ Engel Mc 8 38; die Engel im Himmel Mc 12 25 13 32), die mit Gott völlig eines Sinnes sind (Lc 15 7 10), so sind darin Anhaltspunkte genug gegeben, um das Reich Gottes als ein Reich, welches bereits in der Gegenwart in den Himmeln seine Stätte hat und von hier aus auf die Erde verpflanzt wird, zu bezeichnen. Eben dies scheint mir aber auch der vollständige Sinn des Begriffes „Himmelreich“ zu sein. Es bezeichnet nicht ein Reich, worin der Himmel die Herrschaft führt, sondern ein Reich, das im Himmel bereits vorhanden ist und nun vom Himmel her auch in die gegenwärtige irdische Ordnung der Dinge hereintritt¹. Diese Auffassung scheint auch in der einzigen rabbinischen Stelle, die SCHÜRER (a. a. O. p. 454 58) anführt, indiziert zu sein, wenn es

¹ Auch bei SCHMOLLER a. a. O. p. 153 ff. finde ich nachträglich im Wesentlichen die gleiche Auffassung vertreten.

heisst: „es ist gekommen die Zeit der Malkuth des Himmels, dass sie geoffenbart werde“¹.

Unter diesen Umständen möchte ich nicht bestreiten, dass Jesus auch selbst gelegentlich den Ausdruck „Himmelreich“ verwendet habe. Aber auch wer dies leugnet, wird doch zugeben müssen, dass zum Mindesten die Herübernahme des bei den Juden in diesem Sinne nicht geläufigen Ausdruckes in die urchristliche Ueberlieferung der Erklärung bedarf und diese auch darin findet, dass in den Sprüchen Jesu der gleiche Gedanke in verwandten Wendungen zum Ausdruck gebracht wird. Das also dürfte jedenfalls bewiesen sein, dass Jesus nicht erst unter dem Einfluss des Todesgedankens, sondern von vornherein nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel als Stätte des Reiches Gottes gedacht hat. Damit soll der Untersuchung nicht vorgegriffen werden, ob nicht etwa im Verlaufe seiner Wirksamkeit die von vornherein vorhandene Tendenz auf's Transcendente sich gesteigert habe.

Hiermit haben wir den äusseren Rahmen, in welchem Jesus die Vorstellung vom Reiche Gottes zur Anschauung brachte, rekonstruiert. Es handelt sich um ein Reich, gewaltiger als alle Weltreiche, von ewiger Dauer, ohne Begrenzung und Beschränkung durch ein anderes Reich, ein Reich von Gott selbst gegründet, an dessen Spitze als König Jesus steht, ein Herr über Himmel und Erde. In diesen Rahmen gilt es nun hineinzuzichnen, was sich über das Leben sagen lässt, das dort geführt wird.

III. Es ist gesagt worden (BOUSSET a. a. O. p. 97 f., 101), dass der Begriff eines wirklichen Reiches und der korrelate einer Unterthanenschaft sich bei Jesu nicht finde. In solcher Allgemeinheit ist diese Behauptung unrichtig. Unzählig oft sind die Worte *κύριος* und *δοῦλος* in den Evangelien gebraucht. Es ist ferner selbstverständlich, dass in dem Reiche Gottes Jesus Herr bleibt, wie er im Gerichte auch angesprochen wird (Mt 25^{37 44}) und dass die Seligen Knechte bleiben. Ebenso ist eine Abstufung der Stellung und Geltung in der Gemeinschaft durchaus nicht ausgeschlossen (s. oben p. 20). Aber es versteht sich aus Jesu Anschauung leicht, dass dergleichen quasipolitische, offizielle Ordnungen zurücktreten. Namentlich wird der Titel des *δοῦλος* mit dem Gedanken des Reiches nicht gern zusammengedacht, da er nach dem üblichen Sprachgebrauch eine mit Zwang verbundene Unterthänigkeit in sich

¹ Vgl. über die Kategorie der himmlischen Präexistenz SCHÜRER p. 423, BALDENSPPERGER p. 88 f., HARNACK zu Hermas Vis II, 4, 1, Dogmengeschichte I³ Beigabe, p. 755—764.

schliesst, während die Unterthänigkeit im messianischen Reiche mit einem nach den Kräften und der Bewährung bemessenen Antheil an dem Regiment verbunden ist (Mt 24 45 ff. 25 21 23).

Eine ungleich grössere Bedeutung hat doch in Jesu Gedankenkreis der Begriff der ζωὴ αἰώνιος. Der Natur der Sache nach ist das ewige Leben ein Gut, das nur im ewigen Gottesreiche genossen werden kann, so dass das Leben den wesentlichen individuellen Antheil an den allgemeinen Segnungen des Reiches Gottes bezeichnet. Dieser sachliche Zusammenhang kommt darin zum Ausdruck, dass die Vorstellung des Eingehens in's Gottesreich mit der des Eingehens in's Leben wechselt (vgl. Mt 19 16 17 mit 23 24 und noch ausdrücklicher Mc 9 43—45 vgl. mit V. 47, das allerdings in der Parallele Mt 18 8 9 anders gestaltet ist). Die gleiche Beweiskraft hat der Umstand, dass eine sprachliche Verbindung geläufig ist, welche aus dem Begriff des Lebens an sich nicht zu erklären wäre. Dem Wesen des Lebens gemäss könnte man nur sagen: dass Jemand Leben habe, Leben führe oder Leben erhalte. In den Evangelien aber findet sich neben dem κληρονομεῖν oder σχεῖν τὴν ζωὴν auch die Verbindung εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν gebraucht (Mt 18 8 9 19 17 25 46), und es kann geradezu das Bild eines Weges, der zum Leben führt (Mt 7 14), angewendet werden. Diese lokale Beziehung, die an und für sich in dem Begriff des Lebens nicht liegt, kann derselbe nur erhalten, sofern die Voraussetzung besteht, dass man um Leben zu erlangen, zuvor in einen bestimmten Bereich eingetreten sein müsse, oder doch, dass man, indem man Leben erlange, zugleich in eine bestimmte Welt eintrete, eben die Welt des Reiches Gottes. Das also muss zuerst festgehalten werden, dass das ewige Leben im Reiche Gottes geführt wird, dass die Erwerbung desselben objektiv abhängig ist von dem Eintreten aller jener Katastrophen, unter welchen das Reich der Endzeit von Gott in die Welt eingeführt wird.

a) Es ist sehr wichtig diesen Zusammenhang festzustellen; man erliegt sonst leicht der Versuchung, sich dies ewige Leben unserer modernen Anschauung entsprechend transcenderter vorzustellen, als es von Jesu selbst gedacht wird. Soviel aber steht fest, dass der Begriff des ewigen Lebens nicht transcenderter gedacht sein kann, als der des Reiches Gottes; dieser aber umschliesst, wie wir sahen, als seinen Geltungsbereich mindestens nicht allein den Himmel, sondern auch die Erde. Es ist ein ganz ungerechtfertigtes Beginnen, sich das Leben im Reiche als ein rein geistiges vorzustellen. Denn als ein solches rein geistiges Leben, wie es Gott führt, wird das Leben der Seligen nicht gedacht. Zu allgemein zwar wird von WEISS behauptet, dass Jesus wie die Schrift überhaupt, kein

wahrhaftes Leben ohne Leiblichkeit kenne (Neutestamentliche Theologie p. 111). Denn gerade Gott selbst, der eigentlich Lebendige und Urquell alles Lebens, wird als ein rein geistiges Wesen gedacht (Joh 4²⁴). Es muss also jene Behauptung darauf eingeschränkt werden, dass kein wahres menschliches Leben ohne Leiblichkeit vorgestellt werde; vielleicht kann noch weiter behauptet werden, dass überhaupt kein geschöpfliches Leben ohne Leiblichkeit als volles Leben gedacht werde. Denn die Dämonen, welche ohne Leib gedacht werden, haben doch zugleich den Wunsch, sich mit lebendigen d. i. leiblichen Wesen zu verbinden vgl. z. B. Mc 5^{10 12}.

Es ist nicht unwichtig, sich diese Vorstellungen deutlich zu machen, weil man nur hierdurch sich vor einer Konsequenzmacherei bewahren kann, die nicht im Sinne Jesu wäre¹. Er polemisiert nämlich in der That auf's Bestimmteste gegen die jüdische Vorstellung, als könne die Auferweckung am jüngsten Tage nur das irdische Leben wiederherstellen mit dem Satze, dass man dabei von der Kraft Gottes sich eine zu geringe Vorstellung mache und stellt die Behauptung auf, dass die Auferstandenen wie Engel im Himmel sein werden (Mc 12^{25 ff.}). Man hat vermuthet, dass die Vergleichung mit den Engeln auf den Punkt der Ehelosigkeit einzuschränken sei, von der im Zusammenhang die Rede ist. Das halte ich für unrichtig, denn mit der vorhergehenden allgemeinen Berufung auf die Macht Gottes korrespondirt am Besten die allgemeine Parallele, und die alte Exegese des Lc (20³⁶), der das *ἰσχυροί* durch die Gottessohnschaft erläutert, welche sich durch die Auferstehung vollendet, scheint mir durchaus den ursprünglichen Sinn zu treffen. Auch entspricht nur diese allgemeine Parallele der Auffassung Jesu, dass das Reich Gottes vom Himmel aus auf die Erde komme und dort bereits seine Stätte habe. Damit ist aber die Anschauung vom ewigen Leben auf eine neue Stufe erhoben. Denn mit Recht bezeichnet J. WEISS es als palästinensische Anschauung (nach Henoch 15^{3—7}), dass die Engel pneumatischen Wesens sind (a. a. O. p. 33 f.) und pneumatischer, himmlischer Art werden also von Jesus die Besitzer des ewigen Lebens gedacht.

Das ist in der That ein sehr weitreichender Satz; nur dürfen daraus nicht Konsequenzen gezogen werden, die dem Sinne Jesu nicht entsprechen. Denn auch die Engelgleichheit, so sehr sie die Herrlichkeit des himmlischen Lebens hervorhebt, scheint mir doch ein himmlisches Leben im modernen Sinne d. h. ein durchaus geistiges, ideelles Leben nicht zu besagen, sondern es handelt sich um ein Leben im Leibe, wie ein solches eben gemeinhin gedacht wird. Oder vorsichtiger ausgedrückt:

¹ Vgl. namentlich den neuesten Versuch von E. HAUPT, Jesu Anschauungen zu spiritualisiren, in „Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien“. Berlin 1895, p. 83—98.

manche sinnliche Funktionen, die wir aus dem Begriff eines himmlischen Lebens ausschliessen, sind nicht auch von Jesu ausgeschlossen. Er selbst hat nur eine Fortsetzung des ehelichen Lebens ausdrücklich abge- wiesen (Mc 12²⁵). Dass die Auferstandenen keine Ehe eingehen, wird Lc 20³⁶, ganz dem originalen Sinne entsprechend, damit begrün- det, dass sie nicht mehr sterben können, also die Erhaltung des Ge- schlechts durch die Ehe überflüssig wird. In der That ist dies eine weit reichende Folgerung. Aber schon eine entsprechende Veränderung der leiblichen Organisation ist nicht nothwendig in jenen Gedanken ent- halten, wovon man sich durch Vergleichung mit Gen 6 2—4 nach der jener Zeit gebräuchlichen Auslegung überführen kann.

Nicht ausgeschlossen ist im Reiche Gottes der Genuss von Speise und Trank. Denn vielfach wird das selige Leben im Gottesreich unter dem Bilde eines köstlichen Gastmahls beschrieben (Mt 8¹¹ 22² ff. vgl. Lc 12³⁶ 37 Mt 25¹⁰ u. öfters). Man wird zwar mit Recht sagen, dass es sich hier nur um bildliche, veranschaulichende Darstellung handelt; aber, wie man festhalten muss, dass Jesus überhaupt keinen Begriff, sondern ein Bild vom Reiche Gottes hat, so ist umgekehrt auch jene an- schauliche Darstellung darin begründet, dass es in dem Reiche Gottes ein Analogon des irdischen Festmahls giebt. Ganz deutlich geht dies aus dem feierlichen Abschiedswort Jesu an seine Jünger hervor, wo er ausspricht, dass er nach dem gehaltenen Mahle von dem Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken würde bis zu dem Tage, da er es als ein neues in dem Reiche Gottes trinken werde Mc 14²⁵. Man wird diesem Worte nicht gerecht, wenn man es als bewusst sinnbildlich, also allego- risch fasst. Das wird schon ausdrücklich durch das *καινόν* verboten, welches eben nicht temporal verstanden werden kann, sondern die neue Gestalt bezeichnet, die, wie Alles, so auch der Weinstock im Reiche Gottes gewonnen haben wird (zu diesem Gebrauch von *καινός* cf. II Kor 5¹⁷). Dazu kommt, dass diese Vorstellung ganz die gleiche ist, wie wenn der auferstandene Jesus als essend und trinkend dargestellt wird (Lc 24⁴² f. Joh 21⁵ ff. cf. Lc 24³⁰). Denn der Behauptung, dass eine so krasse sinnliche Auffassung des Lebens der Auferstandenen von Jesu nicht getheilt, sondern erst spätere Reaktion gegen eine geistigere Auf- fassung sei, wird mit gleichem Recht oder Unrecht die andere entgegen- gestellt werden können, dass die mehr spiritualistische Auffassung, die Joh 20¹⁷ vorzuliegen scheint, und die auch die Erzählungen Joh 21⁵ ff. Lc 24³⁰ beeinflusst zu haben scheint, sofern hier auszusprechen ver- mieden wird, dass Jesus am Mahle theilgenommen habe, späteren Ur- sprungs sei. Zum Mindesten steht fest, dass Jesus die Vorstellung eines leiblichen Essens und Trinkens im Reiche Gottes nie ausdrück-

lich abgewiesen haben kann, da dann ein Bericht wie Lc 24 42 f. nicht hätte entstehen können.

Ueberhaupt wird man die Berichte von den Erscheinungen des Auf-
erstandenen dazu verwenden können, um die Vorstellung von dem
ewigen Leben deutlicher zu gestalten. Es trägt für diese Frage nichts
aus, wie man sich zur Glaubwürdigkeit der Berichte stellt. Denn hält
man sie fest, wie sie lauten, so bedeuten sie an sich eine Bereicherung
der Erkenntniß von dem Leben der Auferstandenen. Die Fiktion,
dass es sich um ein blosses Zwischenstadium handle, ist nur zur Beseiti-
gung der Schwierigkeiten, welche die buchstäbliche Auffassung mit sich
bringt, erfunden, hat aber in den Texten keinerlei Anhalt. Hält man
aber die vorliegenden Berichte für sagenhafte Erzählungen, so müssen
sich doch die Zeitvorstellungen darin einen deutlichen Ausdruck ge-
schaffen haben. Es sind, nach unserer Erfahrung bemessen, unverein-
bare Vorstellungen, welche in den Berichten mit einander verbunden
werden. Der Auferstandene steht und geht, wie menschliche Wanderer,
aber er kann plötzlich verschwinden oder auch in einen verschlossenen
Raum eintreten; er spricht den hebräischen Gruss und kennt die pro-
phetischen Schriften, hat beim Brotbrechen und Danken die gleichen
Geberden wie früher, hat menschliches Antlitz, man kann ihn anrühren
und befühlen, ja er hat Fleisch und Bein und die Wundenmale von den
Kreuzesnägeln, in die man die Hände hineinlegen kann, und doch muss
er sich zu erkennen geben, sonst kann man ihn für einen fremden Wan-
derer halten oder mit einem Anderen verwechseln oder in einer gewissen
Unsicherheit bleiben, ob er es wirklich sei.

Nun ist meine Meinung zwar nicht, dass man berechtigt sei, diese
in's Einzelne detaillirte Beschreibung auch der Vorstellung Jesu vom
ewigen Leben zu imputiren. Aber ohne Zweifel wird auch für ihn
festzustellen sein, was das Allgemeine an diesen Beschreibungen ist:
Das ewige Leben wird nicht aus einem neuen Begriff, etwa dem des
Geistes, konstruirt, auch nicht in ausdrücklichem und allgemeinem
Gegensatz gegen das irdische Leben gedacht, sondern es wird als Subli-
mirung der Idee des irdischen Lebens verstanden. Nur bezüglich Einer
physischen Bedingung ist der Natur der Sache nach ein ausdrücklicher
Gegensatz vorhanden. Es bedarf keiner Fortpflanzung und deshalb
keiner Ehe mehr, weil die Auferstandenen als solche ein ewiges Leben
haben. Dies Resultat mag dem modernen Christen befremdlich erschei-
nen. Und in der That könnte es dazu missbraucht werden, die Fluth
sinnlicher Empfindungen in das ewige Leben zu übernehmen. Aber wie
jene Empfindung der unmittelbaren, naiven Freude Jesu am ganzen
Leben nicht gerecht wird, der eben kein „Idealist“ war, so würde dies

heissen, seine Meinung gänzlich verkennen. Es ist nicht die Fülle und Gluth des natürlichen Lebens als solche — schon der Vergleich der Ehelosigkeit der Seligen mit den Freuden des muhamedanischen Himmels zeigt dies schlagend — welche die Wonnen des ewigen Lebens ausmacht, sondern es ist die Fülle des geistigen, sittlich-religiösen Lebens, freilich unter harmonischen leiblichen Bedingungen.

b) Doch ehe wir diese Bemerkung weiter verfolgen, muss unser bisheriges Resultat noch vervollständigt werden. Das ewige Leben wird nicht als etwas dem irdischen Leben ganz Fremdartiges und Gegensätzliches gedacht, sondern als Bereicherung und Erhöhung des Lebensstandes, als Erreichung des Lebensideals, welches der Mensch von seinem irdischen Leben sich macht. Das wird schon dadurch bewiesen, dass in dem Begriff ζωή αἰώνιος nicht das Attribut αἰώνιος das Wesentliche ist, sondern dies Attribut liegt schon in dem Wesen der ζωή einbegriffen, es gehört an und für sich zum Wesen des Lebens, dass es durch den Tod nicht aufgelöst wird; daher kann das einfache ζωή in dem gleichen Vollsinn gebraucht werden (Mt 7¹⁴ 18 s. f. 19¹⁷). Nur zur Sicherung des Verständnisses oder zur plerophorischen Hervorhebung dessen, was damit besagt wird, wird der Ausdruck z. ζωή αἰώνιος verstärkt. Es konzentriert sich also in dem Begriffe des Lebens alles Gute, welches der Mensch begehren und besitzen kann; es ist der Inbegriff aller Güter (vgl. auch den parallelen alttestamentlichen Sprachgebrauch bei CREMER, Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität, 6. Aufl. p. 395 f.).

Dies beweist auch der Gegensatz, in welchen es in den Reden Jesu gestellt wird. Mt 25⁴⁶ bildet den Gegensatz des ewigen Lebens die κόλασις αἰώνιος. Diesen allgemeinen Gedanken der ewigen Pein veranschaulicht Jesus durch die Bildrede, dass die vom Gottesreich Ausgeschlossenen in die Finsterniss hinausgestossen werden (Mt 8¹² 22¹³ 25³⁰). An den beiden ersten Stellen bildet σκότος den direkten Gegensatz zu dem glänzenden Mahl bei Kerzenschein, aber überhaupt ist die Finsterniss ein auf Grund alttestamentlicher Bildrede gangbares Symbol für Unheil und Schrecken. In einem anderen Bilde wird die ewige Pein als ἀπώλεια gedacht (Mt 7¹³) d. h. als gewaltsamer, unnatürlicher Tod, in dem sich das Gottesgericht über die Sünder vollzieht (z. B. Lc 13³⁵). Scheinen diese Bilder, und namentlich das letztere, eine rein privative Vorstellung von der ewigen Pein zu begünstigen, so verbietet sich doch diese Auffassung dann, wenn die vom Gottesreich Ausgeschlossenen als in der Hölle (γέεννα) befindlich vorgestellt werden, deren Schrecken als Feuerqualen gedacht werden (Mt 5²² 18⁹ γέεννα τοῦ πυρός; κάμνος τοῦ πυρός: Mt 13⁴² 50). Dies Feuer wird als

ewiges (Mt 18 8), weil unauslöschliches (Mc 9 43 48) gedacht. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass auch dieser Gedanke bewusst bildlich, also symbolisch gebraucht ist (wie Mt 7 19 13 40), aber ausgemacht scheint mir dies durchaus nicht zu sein, da selbst in der eigentlichen Lehrrede der Gedanke an das Höllenfeuer durchschlägt (vgl. zu den angeführten Stellen noch Jud. 7, Apc. 19, 20), dies also der frommen Tradition entsprechend (SCHÜRER a. a. O. p. 463) als ein mehr eigentlicher und fester Ausdruck erscheint. Ueberhaupt lässt sich bei der ganzen Art der Predigt Jesu, seine Gedanken in Bildern auszusprechen und das gewöhnliche Leben zur Darstellung der geistigen Realitäten selbst zu erheben, eine bestimmte Grenzlinie zwischen Bild und Sache von einem rein historischen Standpunkte aus nicht ziehen, sondern dies ist dann schon stets eine kritische Arbeit des sichtenden Verstandes. Aber für uns ist dies jetzt nicht erforderlich, denn schon die Vorstellung des ewigen Feuers zeigt, dass dasselbe die Strafobjekte nicht verzehrt, weil es sonst aufhören würde zu brennen. Auch empfinden die Verdammten ihr Schicksal in der Feuerhölle mit Heulen und Zähneknirschen (Mt 13 42 50). Es wäre ihnen besser, nie geboren zu sein (Mc 14 21), denn ihr Schicksal ist schrecklicher als der schrecklichste Tod (Mt 18 6).

Wie nun dies Schicksal an und für sich auch ohne den hinzukommenden Verlust des Reiches Gottes das schrecklichste ist, das einen Menschen betreffen kann, so ist nothwendig das ewige Leben auch ohne Hinblick auf das Verderben das grösste Gut, zu dessen Genuss Menschen überhaupt fähig sind. Das wird durch eine Reihe von Aussprüchen bestätigt, die zwar nicht dem Wortlaut, wohl aber dem Sinne nach sich auf das ewige Leben beziehen. Dahin gehören alle jene Sprüche Jesu, in denen das Gottesreich als das höchste Gut¹ der Menschen dargestellt wird. Denn nicht das Gottesreich an und für sich kann das höchste Gut der Menschen oder gar des Einzelnen sein, sondern selbstverständlich nur die Existenz in diesem Reiche, der individuelle Antheil und Genuss der Güter, welche im Gottesreiche Allen zu Theil werden und dies eben in summa genannt ist das Leben im Reiche Gottes, d. i. das ewige Leben. Das Reich Gottes ist, streng genommen, nur der lokale Bereich der Seligkeit.

Die Seligkeit selbst aber besteht in dem mit Bewusstsein geführten ewigen Leben. Freilich auch das wird nur selten ausdrücklich ausgesprochen, dass im Reiche Gottes die Seligkeit gegeben sei, eben des-

¹ Vgl. hierzu KAFKAT, Das Wesen der christlichen Religion², Basel 1888. p. 237f., SCHMOLLER a. a. O. p. 21—43.

halb, weil dies einfach bei allen Reden vom Reiche Gottes die selbstverständliche Voraussetzung ist. Um eine Periode des höchsten Glückes und Heiles herbeizuführen, sollte ja doch jene Gottesherrschaft eintreten. So giebt es nur wenige Stellen, die im Zusammenhange betrachtet gegen diesen Gedanken gleichgültig sind; für die meisten ist er unmittelbar das punctum saliens, unter dessen Voraussetzung allein sie verständlich sind; einige Aussprüche dienen ausdrücklich seiner Veranschaulichung. Das Reich bringt reichen Ersatz für Armuth und Verfolgung (Mt 5 3 10 cf. Lc 6 20), Unter dem Bilde des hochzeitlichen Mahles wird es geschildert Mt 22 2ff. und sein Eintritt als Einholung des Bräutigams Mt 25 1ff. Es ist besser, ein unentbehrliches Glied seines Leibes zu verlieren als das Eingehen in dies Reich zu verscherzen Mc 9 43ff. Alles wird hingegeben, um in den Besitz der köstlichen Perle oder des Schatzes im Acker zu gelangen, welche das Gottesreich darstellen Mt 13 44 f.

So viel steht fest, dass es sich im ewigen Leben um den Genuss eines ganz unvergleichlichen Gutes handelt, um den Inbegriff der Seligkeit. Dagegen lassen sich über die metaphysischen Bedingungen dieses Lebens keinerlei Schlüsse ziehen. Denn die Sprüche Jesu sind nicht an irgend welchen metaphysischen Prinzipien über das Wesen des Geistes oder der Persönlichkeit orientirt, sondern ergeben sich als ganz naive und unmittelbare Steigerungen des natürlichen Lebensinhaltes. Aber diese Darstellungen wird man nicht als grob sinnliche auffassen dürfen, sondern etwa mit den poëtischen auf eine Linie stellen müssen. Wo die sinnliche Einkleidung aufhört, die übersinnliche Realität beginnt, dies zu entscheiden ist von Jesu nicht als Aufgabe empfunden worden. Dass es aber in seinem Sinne ist, seine Aussagen nicht streng buchstäblich, d. h. ausschliesslich sinnlich zu verstehen, dafür bürgt, wie seine Bildrede überhaupt, so hier insbesondere die unvergleichlich erhabene Vorstellung von der Macht Gottes, die ihre Söhne unter den Menschen in ihrer Art zu gleicher Vollendung bringen wird wie die Engel. Neu, wie der Wein, den man im Reiche Gottes trinkt, wird, entsprechend der Umgestaltung von Himmel und Erde, auch der Leib des Menschen sein.

c) Die bisher gewonnene Vorstellung vom ewigen Leben ist nun freilich eine sehr abgeblasste und wir müssen versuchen, über den Inhalt dieses Lebens noch etwas Genaueres ausfindig zu machen. Es ist sehr bemerkenswerth, dass es an direkten Aussprüchen über diesen Lebensinhalt im Reiche Gottes fast vollständig fehlt. Es ist das ein Zeichen dafür, dass Jesus sich bei Schilderung der Zukunft ganz vollständig an die traditionelle fromme Vorstellung hielt, ohne etwas hinzuzuthun.

Andererseits kann kein Zweifel sein, dass gemäss seiner gesamten geistigen Haltung die Vollendung des geistigen Verhältnisses der Menschen zu Gott als die Hauptsache am ewigen Leben von ihm vorgestellt ist. Diese Anschauung ist ebenso selbstverständlich für ihn, wie die von der Seligkeit dieses Lebens und liegt deshalb allen Reflexionen zu Grunde, ohne selbst zum Gegenstande der Reflexion oder der Belehrung zu werden. Doch wird man immerhin aus einigen Aussprüchen darauf schliessen können. Vor allem ist hier der Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ zu beachten. Es ergibt sich aber aus dem Gegensatz gegen das heidnische Weltreich, durch welches Israel unterdrückt wird, dass unter dem Gottesreich ein solches Reich verstanden wird, in dem Gott ausschliesslich herrscht, und seine Frommen zu ihrem Rechte kommen. Es giebt also beides in gleicher Weise dem Begriff des Reiches sein Gepräge: dass Gott seinen gnädigen Heilsrathschluss über Israel gegen die feindliche Weltmacht durchführt, und dass sein gebietender Wille auf Erden die gleiche Erfüllung findet als im Himmel. Es ist willkürlich, den Begriff auf eins dieser beiden Momente zu reduciren. Mithin folgt schon aus dieser Worterklärung, dass das Leben der Seligen im vollendeten Reiche zu Gott in einer besonders engen Beziehung steht, indem ihnen Gottes Güte zu Theil wird und seine Vollkommenheit in ihnen nachgebildet ist, wie nie zuvor. Der Umfang dieser Segnungen Gottes ist eben zusammengefasst in der Anschauung des ewigen Lebens; es legt sich aber die Frage nahe, ob ein unmittelbares und, dass ich so sage, persönliches Verhältniss zu Gott in dieses Leben eingerechnet wird. Und in der That ergibt sich dies aus Mt 5 3—10. Denn V. 3 u. 10, wo das Himmelreich im Allgemeinen verheissen wird, zeigen an, dass die von ihnen eingerahmten besonderen Verheissungen in V. 4—9 Exemplifikationen der Segnungen des Himmelreichs sein sollen, die den vollkommenen Ort ihrer Erfüllung erst im Reiche Gottes haben. Aber wollte man das auch nicht gelten lassen, mit Hinweis darauf, dass die Composition der Rede vermuthlich dem Evangelisten angehöre, so lässt sich doch für die beiden hier in Betracht kommenden Aussprüche dies noch durch besondere Gründe rechtfertigen. Wenn den Friedensstiftern die Anerkennung als Gottessöhnen verheissen wird, so beginnt freilich die Gotteskindschaft schon in diesem Aeon (Mt 5 45), aber doch eigentlich nur proleptisch, sie vollendet sich erst im Reiche Gottes (vgl. Lc 20 36), und sofern den Namen eines Sohnes Gottes nur Gott selbst Jemandem beilegen kann, weist dieser Akt auf das allgemeine Gericht hin. Damit stimmt dann auf's Beste zusammen, dass Gott von Jesu als der Vater im Himmel bezeichnet wird (s. oben p. 28) und die Uebergabe des Reiches an Jesu Jünger auf sein väterliches Wohlgefallen

zurückgeführt wird (Lc 12³² Mt 13⁴³). Bezeichnet die Gotteskindschaft das Verhältniss zu Gott in mehr passiver Weise als ein von ihm geliebt sein, so das Gottschauende dasselbe Verhältniss vom Menschen aus, sofern er mit Gott in Gemeinschaft tritt; es liegt in der Natur der Sache, dass die volle, unmittelbare Selbstdarbietung Gottes für jeden Einzelnen über jeden Zustand gegenwärtiger Frömmigkeit hinausliegt, also erst im kommenden Reiche Gottes Statt haben kann, während die Erkenntniss Gottes und zwar vornehmlich in seiner Eigenschaft als Vater die eigenthümliche Gabe Jesu an die Seinen schon im gegenwärtigen Aeon ausmacht.

Ebenso wichtig als diese Vollendung der Gemeinschaft mit Gott im ewigen Leben ist andererseits die vollkommene Qualifikation der Seligen dazu durch ihre vollkommene Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Denn mit der Parusie verbindet sich das Gericht, durch welches zwischen den Menschen eine Scheidung vollzogen wird. Die Bedingungen, unter welchen sie in das Gottesreich zugelassen werden, sind verschieden formulirt; sie treffen aber zusammen in der Grundforderung der Gerechtigkeit, welche Jesus schon an seine Jünger stellt und in dem echten Glauben an die Person Jesu als des Messias, welcher die folgerichtige Konsequenz der Gerechtigkeit ist. Die, welche in das Reich Gottes eingehen, sind die Gerechten (Mt 13⁴³ 25⁴⁶ u. s. w.). Es ist selbstverständlich, dass alle wirklichen Reichsgenossen faktisch *δίκαιοι* sind. Dies kann nicht schärfer betont werden, als es in der Gerichtspredigt geschieht. Und wie sie beim Eintritt in dies Reich gerecht sind, so bleiben sie auch gerecht. Denn diese Gerechtigkeit ist nicht nur eine willkürliche, äusserliche Vorbedingung für die Erlangung des Gottesreiches, die man, wenn man einmal hineingelangt ist, nicht weiter beobachten brauchte, sondern es gehört selbstverständlich zum Wesen dieses Reiches selbst, dass in ihm Gerechtigkeit wohne. Man darf aber hier so wenig wie bezüglich der Gottesgemeinschaft im ewigen Leben mehr als Andeutungen über dieses integrirende Verhältniss der Gerechtigkeit zum Reiche Gottes erwarten. Aber an dergleichen Andeutungen fehlt es auch hier nicht. Es ist aller Beachtung werth, dass die Verheissung, die Hungrigen mit Gerechtigkeit zu sättigen, den gleichen Werth hat, wie die Verheissung der Herrschaft über die Erde und das Gottschauende, wie Mt 5^{5—8} beweist. Schwerlich wird man, wenn auch die Komposition des Evangelisten Werk ist, diesem eine tiefere Erfassung der Bedeutung der Gerechtigkeit zutrauen, als sie Jesu gelungen ist. Wenn man noch erwägt, dass ein von der ursprünglichen geistigen Kraft des Urchristenthums schon so weit abstehendes Schriftstück wie der zweite Petrusbrief das wunderbar schöne Wort prägen kann: „Neue Himmel

und eine neue Erde erwarten wir nach seinen Verheissungen, in welchen Gerechtigkeit zu Hause ist“ (3 13), so kann man, meine ich, daran ermessen, mit welcher Kraft Jesus selbst gerade die Gerechtigkeit in den Mittelpunkt des Reiches Gottes hineingestellt hat. Darin wird unzweifelhaft Uebereinstimmung erzielt werden können, dass er als den wesentlichsten Inhalt des Reiches, für dessen Rahmen er die Analogie des Weltreiches borgte, Seligkeit und Gerechtigkeit gedacht habe.

IV. Vergleichen wir die jetzt festgestellte Idee des künftigen Reiches Gottes mit der jüdisch-apokalyptischen Idee von der Malkuth, so tritt uns zunächst eine ganz überraschende Aehnlichkeit beider entgegen: Ein Reich der Herrlichkeit in Palästina, das in irgend einer Weise die ganze Welt umfasst, aber zugleich durch Welterneuerung und Todtenauferstehung über den Bereich dieser Welt hinausgehoben ist; ewiges Leben in Freude und Wonne; ein letztes Gericht, welches ewige Seligkeit oder Verdammniss zur Folge hat, das alles sind gemeinsame Vorstellungen (vgl. SCHÜRER a. a. O. p. 440—464), deren ungemeine Wichtigkeit Niemand wird bestreiten dürfen. Auch sind es schon nach jüdischer Vorstellung nicht nur äussere Güter, deren sich die Auserwählten erfreuen; vielmehr ist die messianische Gemeinde ein heiliges Volk, welches der Messias anführt in Gerechtigkeit. „Nicht lässt er Ungerechtigkeit in ihrer Mitte weilen, und nicht wohnt ein Mensch bei ihnen, der Bosheit weiss. Nicht ist Ungerechtigkeit in ihrer Mitte, denn alle sind sie heilig“ (vgl. SCHÜRER a. a. O. p. 456). „Die Gerechten und Frommen werden aufgenommen in das Paradies und werden wohnen in den Höhen jener Welt und schauen die Majestät Gottes und seiner heiligen Engel“ (ib. p. 464).

Es sind im Ganzen nur leise Andeutungen, welche zeigen, dass die innere Stellung zu dieser Idee, die Auffassung und das geistige Verständniss derselben eine durchgreifende Umwandlung erfahren hat. Das Wort von der Sättigung mit der Gerechtigkeit (Mt 5 6) erinnert an die vollständig neue Erkenntniss Jesu vom Gesetz, die Worte vom Gottschauen und den Gottessöhnen (Mt 5 8 9) an seine originale Erkenntniss Gottes als des Vaters. Viel stärker als in der jüdischen Tradition kommt ferner neben dem irdischen der himmlische Schauplatz der Endvollendung zur Geltung. Und hätten wir auch diese Andeutungen nicht, auf eine Veränderung der ganzen geistigen Atmosphäre müssen wir schon daraus schliessen, dass Jesus an einem Punkte wenigstens sich in ausgesprochenen Gegensatz zur Tradition gestellt hat, indem er die Ehelosigkeit der Auferstandenen behauptet. Denn dieser Gedanke ist eine völlige Neuerung. Die Apokalyptik hatte nur in Aussicht genommen,

dass die Weiber ohne Schmerzen gebären werden (SCHÜRER a. a. O. p. 456) und die Vexirfrage der Sadducäer (Mc 12 18—23) war jedenfalls vom pharisäischen Standpunkte aus bisher unlösbar gewesen. Wie viel lebendiger muss Jesu Vorstellung von Gottes Kraft, wie viel tiefer sein Eindruck von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit gewesen sein, dass er es wagen konnte, durch einen so tiefen Schnitt das künftige Leben vom irdischen zu trennen und es doch als das selige und völlig befriedigende zu preisen. Gewiss hat BOUSSET, wenn man die geschichtliche Erscheinung des damaligen Judenthums im Ganzen in's Auge fasst, Recht mit seinem Urtheil, dass jene reinen überweltlichen Gedanken vom Weltende, Weltgericht, Himmel und Hölle im Judenthum nur wirksam werden konnten in einer gewissen Versetzung mit irdischeren, unreineren Elementen. „Das transcendente Hoffnungsbild bedurfte einiger kräftiger Pinselstriche in irdischen Farbentönen, um anlocken zu können“ (a. a. O. p. 36 vgl. 39). Auch Jesus hat in voller Unbefangenheit das ewige Leben als höchste Steigerung des irdischen aufgefasst. Aber sein Eindruck von der Macht Gottes und seiner Gerechtigkeit bürgt dafür, dass in jenem Leben Alles neu, dass es der Vollendung der Söhne Gottes würdig sein wird. Gerade J. WEISS, der sehr bestimmt die Realität der äusserlich-politischen Güter in dem Zukunftsbilde Jesu behauptet, macht darauf aufmerksam, dass er in der Ausmalung des messianischen Heiles sehr sparsam und so zu sagen konventionell verfahren ist, dass er sich zwar an die herkömmliche Zeichnung, aber mit Keuschheit, Zurückhaltung und Nüchternheit angeschlossen hat. „Er hat sich und seinen Jüngern nicht gestattet, in diesen Aussichten zu schwelgen. Dafür hat er um so ernster das in's Auge gefasst, was ihm seinem ganzen religiösen und sittlichen Empfinden nach am meisten am Herzen lag: das eigentlich Religiöse im Reich Gottes und die sittliche Vorbereitung auf sein Kommen“ (a. a. O. p. 42).

Ist nun erwiesen, dass Jesus sich ganz wesentlich an die jüdische Zeichnung des Reiches Gottes angeschlossen hat, dass aber doch seine innere Stellung zu dieser Idee eine völlig veränderte ist, so ergibt sich hieraus nothwendig die Aufgabe, zu untersuchen, welchen Werth er den einzelnen Bestandtheilen dieses Bildes vom Reiche Gottes beigelegt hat oder, mit andern Worten, seine Gesamtanschauung in ihrer inneren Gliederung darzustellen. Und zwar wird dies, wie schon gesagt, nur festgestellt werden können, indem wir untersuchen, wie seine gegenwärtige Wirksamkeit mit jenem Bilde vom zukünftigen Reiche zusammenstimmt. Denn aus dem Ideal, das er thatsächlich durch sein Handeln anstrebte, muss sich bei Vergleichung desselben mit dem Bilde vom Reiche Gottes am sichersten die Werthabstufung der einzelnen Bestandtheile der Seligkeit ergeben. Es ist eine feine Bemerkung

BALDENSPERGER's, dass Jesu Reichspredigt nicht Abschluss eines Vorhandenen bedeute, sondern Erkenntniss eines neuen Heilsweges. „Das Messiaswerk wird Heilswerk; es entwindet sich der Eschatologie und mündet ein in die Soteriologie“ (a. a. O. p. 137). Richtig ist hieran, dass Jesu Neuerung in Bezeichnung des Heilsweges viel deutlicher zu Tage liegt. Sein Berufswirken zeigt einen Messianismus eigener Art. Mit seiner Auffassung des messianischen Heiles dagegen scheint er noch in der jüdischen Tradition zu stehen. Aber das ist nur Schein. Der neue Heilsweg kann nur das Resultat eines neuen Heilsgutes sein. In diesem unbestreitbaren Zusammenhang liegt Berechtigung und Nothwendigkeit der Methode, die ich der Untersuchung zu Grunde lege. Dabei dienen die einzelnen Züge des gewonnenen Bildes vom künftigen Reiche Gottes zu Ausgangspunkten.

Zweiter Abschnitt.

Die Gesamtanschauung Jesu vom Reiche Gottes in ihrer inneren Gliederung und die Werthabstufung ihrer einzelnen Theile.

1. Kapitel.

Das Reich Gottes als Gottesherrschaft.

I. Es ist gezeigt worden, dass Jesus das Reich Gottes als einen lokalen Herrschaftsbereich, unter dem Bilde eines die Welt umfassenden Reiches dachte, welches das abschliessende Resultat der ganzen menschheitlichen Entwicklung sein sollte; ihm selbst sollte die Herrschaft, seinen Getreuen ein Antheil am Regiment zufallen (oben p. 19—23). Untersuchen wir nun, welcher Werth diesem Gedanken von Jesu beigelegt wird und wie sich dazu seine Wirksamkeit verhält. Nach der Analogie, aber zugleich im Gegensatz zu dem heidnischen Weltreich war in der Apokalyptik das Reich Gottes gedacht. Bei Jesu ist der Gegensatz noch viel durchgreifender geworden, aber eben dadurch wesentlich verändert worden. Zu den durch das gesetzlose Heidenthum aufgerichteten Staatsgewalten hat er sich prinzipiell in einen durchgreifenden Gegensatz gestellt. Ihre Signatur ist die der rücksichtslosen Gewalt (Mc 10⁴²), von der Art, in der er seine Herrschaft übt, total verschieden. Der Teufel ist es deshalb, der über die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit die freie Verfügung nicht nur zu besitzen vorgiebt (Mt 4 s. f.), sondern auch wirklich ausübt. Dem heidnischen Grundsatz, sich durch rücksichtslose Beugung der andern in der Herrschaft zu erhalten, stellt Jesus die Aufopferung der Liebe als Grundgesetz seines Reiches entgegen. Aber er verurtheilt den Grundsatz der rücksichtslosen Gewalt nicht nur an den heidnischen Herrschern, sondern überall, wo er ihn findet. Wie gegen die Grundsätze heidnischer Politik, so wendet er sich auch gegen die analogen Grundsätze

der Gesellschaft. In der Welt gilt der zu Tische Liegende als der grössere, weil er sich bedienen lässt (Lc 17 s); Jesus aber, obwohl der Grössere, hat das Dienen zu seiner Lebensaufgabe gemacht (Mc 10 42—45 Joh 13 4—17), und wo er als Herr gilt, gelten sie alle untereinander als Brüder, also als gleichberechtigt (Mt 23 s) und gesellen gern zu sich die Armen und Aermsten (Lc 14 13).

Aber Jesus giebt seinem Gedanken eine noch weitere Ausdehnung. Mag man auch, wie BALDENSPERGER wohl kaum mit Recht thut (vgl. a. a. O. p. 66 f., 111 ff., dag. BOUSSET a. a. O. p. 30 ff.) bei den Apokalyptikern eine freiere religiöse Stellung zum Gesetz annehmen, unzweifelhaft war es doch eine unerhörte Neuerung Jesu, dass er selbst mit der im jüdischen Gemeinwesen durch das Mosaische Gesetz sanktionirten Rechtspflege sich nicht begnügte. Moses hat bei Gestattung der Ehescheidung der Herzenshärtheit des Volkes Rechnung getragen (Mt 19 s); das vollkommen gemachte Gesetz, das in seiner Auslegung die eigentliche Absicht Gottes zum Ausdruck bringt, nimmt diese Rücksicht nicht (19 s 9). Der Staat, selbst der mosaische, kann den Eid nicht entbehren, um allem Hader ein Ende zu machen (Ex 22 11, vgl. Hbr 6 16) und kann nur den Falscheid verbieten (Lev 19 12), aber das vollkommene Gesetz schärft nicht nur die Heiligkeit des Eides ein (Mt 23 16—22), sondern verbietet den Eid eben um der Heiligkeit willen des göttlichen Namens, der unnützlich gebraucht wird, wenn es sich um die geringen weltlichen Dinge handelt (vgl. Mt 5 34—36), und es erklärt den Eid für unnütz, weil bei Jesu Jüngern die schlichteste Wiederholung des Ja und Nein zur Bekräftigung genügen müsse, sofern nur das durch Unwahrhaftigkeit und Untreue hervorgerufene Misstrauen das Bedürfniss des Eides erzeugt (Mt 5 37). Aber der Gegensatz des vollkommenen Gesetzes zu der bürgerlichen, staatlichen Sittlichkeit greift noch weiter. Nicht nur in einzelnen Punkten nimmt selbst das mosaische Staatsgesetz Rücksicht auf die Herzenshärtheit der Menschen, sondern dies Gesetz basirt in seiner Gesamtheit auf dem Grundsatz der Vergeltung im Guten wie im Bösen. Zu den Alten ist gesagt: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Mt 5 38). Aber nach Jesu Gesetz soll man sich auch bei unberechtigter Schädigung durch Andere so frei halten von dem rachsüchtigen Streben nach Vergeltung des Bösen mit Bösem, dass man selbst die ersten Schritte thut um die Trennung und Feindseligkeit zu beseitigen (Mt 5 23—26). Ja die vergebende Liebe soll dazu fortschreiten, dem feindseligen Anderen zuvorkommend und noch über seine eigenen Wünsche hinausgehend Gutes mitzutheilen (Mt 5 39—41). Ferner ist der Grundsatz der bürgerlichen Gerechtigkeit, des Gemeinnsinns, auf den Volksgenossen eingeschränkt. Dieser auf das Motiv

der natürlichen Blutsverwandtschaft begründeten weltlichen Sittlichkeit stellt Jesus den Grundsatz der Liebe entgegen, die alle diese Schranken durchbricht, den Menschen als solchen (cf. Lc 10 30: ἀνθρώπος τις), selbst den feindlich gesinnten, liebt (Mt 5 44) und so sein Nächster wird (Lc 10 36). Diese Liebe hat ihr vollkommenes Ideal allein an der Vollkommenheit des himmlischen Vaters (Mt 5 45 48). Daraus ergiebt sich aber, dass die Liebespflicht im Sinne Jesu alle Rechtsformen weit überbietet und somit prinzipiell aufhebt. Es kann nun aber daran kein Zweifel bestehen, dass diese seine Forderung als bleibende, weil prinzipielle gemeint ist, so dass die liebevolle Gesinnung, die darin zum Ausdruck kommt, auch das ganze Leben der Seligen im Reiche Gottes bestimmt. Daraus folgt, dass die Erhöhung zur Theilnahme an der Weltherrschaft, welche für die Jünger in Aussicht genommen wird, daran nichts ändern kann, dass in dem Reiche Gottes kein gewaltsames, auf Zwang beruhendes und nach dem Grundsatz der Vergeltung verfahrenes Regiment geführt wird, sondern das Leben in diesem Reiche selbst ist allein geregelt durch die Liebe, welche ohne Zwang aus innerer, freier Willigkeit Gerechtigkeit übt, wie sie im Reiche herrschen soll. Dann kann aber auch durch die Bilder von der Herrschaft Christi und der Seinen im zukünftigen Reiche nicht bewiesen werden, dass dieses Reich nach der Art eines sonstigen Reiches, d. h. mit Zwang der Staatsgewalt und mit einem Recht, das auf den Grundsatz der vergeltenden Gerechtigkeit aufgebaut ist, gedacht wird. Gewiss hat Jesus mit allem Ernst an einen Sieg des Reiches Gottes über die ganze Welt geglaubt, aber dies Reich hat keine politische Art an sich; nicht Gewalt, sondern demüthige Liebe führt darin das Regiment und durchdringt das ganze Leben in diesem Reiche nach allen Beziehungen. Wenn er selbst das Königthum inne hat und seinen Jüngern eine hervorragende Stellung in diesem Reiche zu Theil wird, so wird damit nur ausgesprochen, dass die Unterschiede der göttlichen Begabung und Berufung auch im Reiche Gottes nicht aufgehoben sein werden. Nicht zu einer unterschiedslosen Masse werden die Seligen nivellirt, sondern der Leistung, Begabung und dem Amte entsprechend findet ein Jeder den ihm gebührenden Platz.

Jesus hat sich nun freilich der Illusion nicht hingegeben, als könne es je durch alleinige Anwendung geistiger Mittel zu diesem idealen Zustande kommen. Wie die Gewalt und Vergeltung nöthig sind um der menschlichen Herzenshärte willen, so kann es auch zur Herstellung des Reiches Gottes nicht ohne Zwang kommen. Dieser Zwang wird durch göttliche Gewalt vollzogen, wenn durch Gottes Richterspruch die Ungerechten auf ewige Zeiten aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen

werden. Aber nur gegen die Widerwilligen wird Gewalt geübt. Im Reiche Gottes kommt sie nicht zur Anwendung; denn die Söhne Gottes üben stets freiwillig Gerechtigkeit, d. h. demüthige Liebe im Schauen Gottes.

Jesus hat also den Grundgedanken der Apokalyptik, den Gegensatz zwischen Weltreich und Gottesreich vollständig zur Durchführung gebracht. Das Resultat aber ist, dass nicht nur die heidnischen Weltreiche, sondern auch die durch Mosis Gesetz geregelte jüdische Volksgemeinde einer vollständigen Umgestaltung und Erneuerung bedürfen, wenn dem Reiche Gottes auf Erden Raum geschaffen werden soll.

II. Aus dieser leitenden Idee ergab sich für ihn zunächst die mit voller Entschiedenheit ergriffene und festgehaltene Aufgabe, sich seine Wirksamkeit von dem volksthümlichen politischen Messiasideal nicht verkehren zu lassen. Den Volkshaufen, die ihn zum König machen wollten, entwich er (Joh 6 15), weil er den Weg, auf dem sie ihn zur Weltherrschaft führen wollten, als satanisch erkannt hatte (Mt 4 8—10). Erst als er seines Leidens und Sterbens vergewissert war, zog er in Jerusalem als messianischer König ein. Dass dies in voller Uebereinstimmung mit seiner sonstigen Haltung stand, beweist schon die Wahl der Weissagung vom Friedenskönig, der er sein Auftreten konformirte (Mt 21 5 = Sach 9 9), wie der bewusste Verzicht auf bewaffneten Widerstand bei seiner Gefangennahme (Mt 26 52 ff. vgl. Lc 22 38). Aber Jesus ist noch einen Schritt weiter gegangen; er hat aus der Art der landesüblichen (römischen) Münze gefolgert, dass der Kaiser ein Recht an sie habe und dass deshalb die Tributzahlung an ihn eine schuldige Pflichtleistung sei (Mc 12 17). J. WEISS hat ganz recht, wenn er in diesem Ausspruch weder die Parole eines religiös gestützten Patriotismus, noch eine ethische Beurtheilung des Staates als des Feldes einer sittlichen Thätigkeit finden will (a. a. O. p. 49, Commentar zu Lc 20 22 ff.). Der Grundgedanke ist vielmehr, dass „die Münze selber und das Zahlen einem Gebiet angehört, welches dem religiösen als ein prinzipiell verschiedenes und durch eine weite Kluft getrenntes gegenübersteht.“ Aber eben darin liegt die Tragweite dieses Ausspruchs, denn hierdurch setzte Jesus gerade den Grundgedanken der jüdisch-messianischen Hoffnung, der volksthümlichen wie der apokalyptisch-gelehrten ausser Kraft. Denn in allen ihren Schattirungen war die jüdische Hoffnung von dem Gedanken des ausschliesslichen politischen Gegensatzes zwischen dem Weltreich und dem Reiche Gottes ausgegangen. Das hatte seinen geschichtlichen Grund darin, dass alle früheren Weltreiche, mit denen die Juden in Berührung gekommen waren, theokratischer Art waren,

d. h. die Religion in unlösliche Verbindung mit dem Staatswesen und den Staatsordnungen gebracht hatten. Unter dem syrischen Regiment des Antiochus hatte sich dies in der über die Juden verhängten Religionsverfolgung erwiesen, und gerade diese Zeit ist ja die Geburtsstunde der Apokalyptik. Dagegen war im römischen Reiche der theokratische Grundzug geschwächt, da die Römer jedem Volke seine eigene Religionsübung belassen. Diese geschichtliche Veränderung der Weltlage machte es nun Jesu möglich, seiner unpolitischen Auffassung vom Reiche Gottes entsprechend die Pflichten gegen den Kaiser und gegen Gott mit einander zu verbinden, die apokalyptische Auffassung von einer unbedingten Pflichtenkollision aufzugeben. Ist es aber mit den Pflichten gegen Gott nicht unvereinbar, an den Kaiser die Steuer zu bezahlen, so wird dies selbst zur Pflicht. Denn sollen die Jünger selbst unberechtigte und willkürliche Forderungen zu erfüllen verpflichtet sein, wie viel weniger werden sie geordneten und regelmässigen Verpflichtungen sich entziehen dürfen!

Zu einer positiven Anerkennung des sittlichen Gehaltes in der heidnischen Staatsverwaltung hatte Jesus um so weniger Veranlassung, als Judäa wesentlich nach seinen eigenen Gesetzen regiert wurde, die Römer neben der politischen und militärischen Verwaltung thatsächlich nur die Regelung des Verkehrs und die Eintreibung der Steuern für sich in Anspruch nahmen (SCHÜRER a. a. O. I § 17 c, besonders p. 400—406). Zugleich erwartete er mit dem Hereinbrechen des Reiches Gottes den Untergang der römischen, wie jeder menschlichen Herrschaft. Nichtsdestoweniger wird durch seine Antwort der unpolitische Charakter des Gottesreiches in's hellste Licht gesetzt. Denn politisch angesehen wäre es ein seltsames Reich, dessen König oder Prätendent die Unterdrücker wenigstens zeitweilig völlig ernsthaft in ihrem Besitz anzuerkennen befiehlt. Man wird also schliessen müssen, nicht nur, dass Jesu Thätigkeit niemals zur Herstellung eines Gemeinschaftswesens führen konnte, das staatlichen Charakter an sich hatte, sondern auch, dass seine Sprüche vom Gottesreich, insofern sie dies unter dem Bilde eines Staates, also mit politischem Charakter erscheinen lassen, als durchaus und bewusst bildliche verstanden werden müssen. Denn gerade in dieser Beziehung hat er die Art seiner Herrschaftsübung in ausdrücklichen Gegensatz zur politischen Herrschaft, welche ohne Gewalt und Recht nicht gedacht werden kann, gestellt. Mit dieser bleibt das Reich Gottes nur dadurch verwandt, dass es eine organisirte Gemeinschaft darstellt, die den Abschluss aller Menschheitsentwicklung bildet.

III. Eher könnte man das Reich Gottes sachlich einer Religionsge-

meinschaft oder Kirche vergleichen. Diese Analogie bietet sich ungesucht dar, weil Israel sich als politische Gemeinde nur dadurch erhielt, dass es zugleich Religionsgemeinde war. Ferner ist ersichtlich, dass ein Reich, in welchem der höchste Genuss im Schauen Gottes und in seiner Liebe besteht, mit einer religiösen Gemeindeversammlung (Gottesdienst) unverkennbare Aehnlichkeit hat. Und in merkwürdiger Weise wird dies durch das Verhalten Jesu selbst bestätigt. Denn mit den Ordnungen der israelitischen Religionsgemeinde hat er sich in ganz anderer und sehr lebhafter Weise auseinandergesetzt und dadurch die Analogie seiner eigenen Gedanken erwiesen. Ueberhaupt hat er durch sein ganzes Auftreten dem Volke nicht den Eindruck des messianischen Königs, sondern des Propheten gemacht (Mt 16¹⁴ 21^{11 46} Mc 6¹⁵ Lc 7^{16 24 19} etc.). Man muss aber im Auge behalten, dass es mit der ihm eigenthümlichen Umgestaltung der Reich-Gottesidee — nicht des offiziellen Begriffes vom Reiche — wodurch dieselbe des politischen Charakters beraubt ist, auf's Engste zusammenhängt, dass auch sein Auftreten nicht nach dem Massstab weltlicher, sondern prophetischer Machtvollkommenheit und Herrschaft auf seine Messianität beurtheilt werden muss.

Wenn man diesen Massstab zur Anwendung bringt, kann man daran nicht zweifeln, dass Jesus sich bewusst war, die Herrschaft, welche dem Messias zukommt, bereits angetreten zu haben. In seinem unerschütterlichen Gottvertrauen, in seiner vollen Freiheit vom Gesetze Mosis, in seiner demüthig dienenden Liebe übt er schon gegenwärtig die Gewalt, die er in unbestrittener Weise im Reiche Gottes üben wird. Unter dem Titel der Herrschaft Jesu könnte daher im Wesentlichen seine gesammte Anschauung zur Darstellung gebracht werden. Denn seine messianische Herrschaft und sein Bild vom Reiche Gottes sind Correlatbegriffe. Indess empfiehlt es sich doch, davon Abstand zu nehmen, schon an dieser Stelle die Auffassung von seiner messianischen Herrschaft zu entwickeln, weil dadurch der bisherige Gang der Untersuchung durchkreuzt würde. Auch rein auf die Sache gesehen, ist es förderlicher, vom Reiche Gottes als von der Herrschaft Jesu auszugehen, da diese für ihn zwar stetige Voraussetzung ist, aber nur selten ausdrücklich hervorgehoben wird, während jenes eine greifbare Handhabe für die Untersuchung bietet. Seine positiven Gedanken über die Art der messianischen Herrschaft werden deshalb erst durch den weiteren Verlauf der ganzen Untersuchung klargestellt werden.

Auch davon abgesehen, sind die Ergebnisse der bisherigen Erörterung wichtig genug. Mit Entschiedenheit hat Jesus an der apokalyptischen Idee eines die ganze Welt in sich begreifenden Reiches festgehalten. Das Ziel, das er vor Augen sah, ist kein ausschliesslich

jenseitiges, rein transcendentes, sondern eine die ganze Erde umfassende Herrschaft. Aber diese beruht nicht auf fleischlicher Macht, auf Zwang, Gewalt und Furcht vor Strafe, sondern ausschliesslich auf göttlicher Kraft, und sie besteht in dem willigen Gehorsam gegen Gott und in demüthig dienender Bruderliebe. Die Demuth und Sanftmuth der Liebe ist es, für deren Herrschaft durch Gottes Macht auf Erden Raum geschafft werden muss.

2. Kapitel.

Das Reich Gottes als Wunder und die Beurtheilung des Wunders.

I. Wir hatten ferner gefunden, dass die Idee des Reiches Gottes über die Analogie eines Weltreiches weit hinaus in's Transcendente und Uebermenschliche gewachsen war. Gott selbst, nicht Menschenhände, richtet das Reich auf. Es findet eine Umgestaltung der Welt statt, die nicht nur das Wesen des Menschen verändert, sondern sich bis auf die leblose Natur erstreckt und selbst die Himmel in ihren Bereich hineinzieht (oben p. 23 ff.). Wir stellen nun die Frage, welchen Werth Jesus selbst darauf legte, dass das Reich Gottes durch solche wunderbare Machtwirkungen in die Welt eingeführt werden sollte. Ohne Zweifel den allergrössten. Denn durch die Umgestaltung von Erde und Himmel, mit welcher sie verbunden wird, erscheint die Einführung des Reiches Gottes als die gewaltigste Begebenheit der Weltgeschichte, der Schöpfung von Erde und Himmel vergleichbar. Und wie darin die ganze Fülle der göttlichen Allmacht zum Ausdruck kommt, so ist durch diesen Akt zugleich die volle Angemessenheit der neuen Weltgestalt zu dem ewigen Leben in Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft, das sich auf ihrer Grundlage entfalten soll, verbürgt. Man wird darin so sehr einen Grundgedanken Jesu zu erblicken haben, wie in der Herrlichkeit des ewigen Lebens, welches der Gottessöhne auch seiner äusseren Gestalt nach würdig sein sollte. Denn diese Verherrlichung ist selbst nur ein Theil der Umgestaltung der ganzen Schöpfung.

Ja, Jesus hat den Machtwirkungen Gottes eine so ungemeine Bedeutung beigelegt, dass er darin den ganzen Umfang der Segnungen, welche das Reich Gottes bringen sollte, beschlossen finden konnte. Denn diesen Sinn hat es, wenn er in seiner eigenen Wunderthätigkeit den Beweis für die Gegenwart der messianischen Zeit, für die Gegen-

wart des Reiches Gottes findet. Den Täufer, der ihn fragen liess, ob er der Erwartete sei, hat er darauf hingewiesen, dass in seinen Heilwundern die Jes 35⁵⁻⁶ geweissagten Zeichen der messianischen Zeit erschienen seien (Mt 11³⁻⁵). Ebenso hält er Lc 12⁵⁴⁻⁵⁶ es den Massen als einen Widerspruch mit sich selbst vor, wenn sie zwar an den Himmelszeichen die Witterungsveränderungen voraus erkennen, aber diese Zeit an seinen Zeichen als messianische nicht erkennen wollen. Zeichen der messianischen Zeit sind aber die Wunder nicht nur als Wohlthaten, in denen sich Gottes väterliche Liebe offenbart, als Vorspiel der Erlösung von allem Leid und Elend, sondern vornehmlich als Machtthaten. So hoch veranschlagt Jesus ihren Eindruck, dass sie Tyrus und Sidon, sowie Sodom und Gomorrha hätten zur Busse erwecken können (Mt 11²⁰⁻²⁴). So sind also seine Machtthaten als solche Zeichen der Nähe des Gottesreiches, ja mehr noch, sie sind Beweise für die Gegenwart des Reiches Gottes, sofern dieselben Kräfte, die Himmel und Erde umgestalten werden, sich schon in Bewegung setzen und spürbar werden.

Diese Auffassung findet ihre Bestätigung durch ein ausdrückliches Wort Jesu über eine besondere Art von Heilwundern, nämlich die Heilung der Dämonischen. Ganz unzweifelhaft setzt er eine genaue Verbindung zwischen diesen Heilungen und dem Reiche Gottes, wenn er sagt: Wenn ich im Geiste Gottes Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes über euch gekommen (Mt 12²⁸). Dieser Satz hat seine Voraussetzung darin, dass Beelzebub, der Oberste der Dämonen, mit diesen unreinen Geistern zu einem satanischen Reiche vereinigt sei durch das gemeinsame Interesse des Kampfes gegen das Reich Gottes (Mt 12²⁵⁻²⁶). Und zwar kommen in diesem Zusammenhange die Dämonen nicht als Verführer zum Bösen, sondern als Schädiger und Peiniger der Menschen in Betracht, welche insbesondere in gewissen intermittirenden Krankheiten die Menschen zu ihren willenlosen Organen machen und dann an ihnen und anderen ihre unheilvollen Tücken ausüben. Unter diesen Voraussetzungen bedeutete für Jesum die Heilung der Dämonischen zugleich eine Schädigung des satanischen Reiches. Nun musste aber nothwendig die Einführung des Gottesreiches in diese Welt zugleich die Herrschaft ihres Fürsten, des Satans, vernichten. Diesen mächtigen Kampf der letzten Tage dieses Weltverlaufes sieht Jesus schon begonnen. In seinem gewaltigen Wunderwirken, in der alles überragenden Macht des in ihm waltenden Gottesgeistes, mit der er die Dämonen aus den Besessenen austreibt, wird der Herrschaft des Satans Abbruch gethan, erleidet dieser eine Niederlage nach der anderen. Als auch die Jünger Jesu beginnen, in der Kraft, mit der er sie ausgerüstet hat, Dämonen auszutreiben, da ist für ihn die Vernichtung

der Satansherrschaft besiegelt. Er sieht den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen (Lc 10 18).

Daran also kann kein Zweifel bestehen, dass die Wunder eben als wunderbare Machtthaten von Jesu ungemein hoch geschätzt werden. Er erkennt in ihnen Thaten der Ehrfurcht gebietenden Macht Gottes, Siege über den Satan und sein Reich und so wird durch sie dem Reiche Gottes Bahn gemacht, in ihnen und mit ihnen ist das Reich da (εἰ . . ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ὅρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ Mt 12 28).

Diese Werthschätzung des Wunderbaren ist tief begründet in dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu. Auch ohne die Frage, in welchem Masse das evangelische Lebensbild durch die Glorie des Aufstandenen bereits verklärt sei, lösen zu brauchen, kann doch die That-sache schon hier festgestellt werden, dass Jesus in kühnem Glauben sich die Kräfte der zukünftigen Welt bereits zur Verfügung gestellt wusste. Wenn er dem Senfkornglauben seiner Jünger die Versetzung des Berges, oder der Sykomore in's Meer verhiess (Mt 17 20 Lc 17 6), so ist diese Verheissung nicht rein symbolisch zu verstehen, sondern sie ist von der Anschauung hergenommen, dass der Glaube als solcher über die Kräfte gebiete, welche einst Himmel und Erde umgestalten sollen, und so die neue Schöpfung herbeiführe. Daraus ergibt sich für ihn selbst das erhabene Bewusstsein, in jedem Augenblick über Gottes ganze Machtvollkommenheit verfügen zu können. Er weiss, dass auf seine Bitte der Vater ihm mehr als 12 Legionen Engel zur Verfügung stellen würde (Mt 26 53), eine Schar, die gewiss ausreichen möchte, um alle wünschenswerthen Veränderungen des Himmels und der Erde herbeizuführen und die letzte Entscheidung vorzunehmen. Und nicht nur seine Worte zeugen davon, dass er himmlischen Beistandes gewiss ist, wo er desselben bedarf, sondern auch seine Thaten. Wer zum Gichtbrüchigen mit Erfolg sagen kann: Stehe auf, der erweist damit, dass Gottes Macht ihm zur Seite steht und kann es sich gefallen lassen, wenn der römische Centurio seine Machtworte mit den Befehlsworten an die Soldaten vergleicht (Mt 8 9 10). Es liegt ganz auf derselben Linie und ist nach seinem ganzen Klange ein authentisches Wort Jesu, wenn Joh 1 51 ihn zu Nathanael sagen lässt: ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes auffahren und niederfahren sehen auf des Menschen Sohn. Wenn aber der Menschensohn, welcher auf des Himmels Wolken mit den Engelschaaren kommt, jetzt schon auf Erden von ihnen bedient wird, so ist seine Herrschaft schon jetzt prinzipiell die gleiche, unbeschränkte und nur den Umständen und dem Zweck seiner Sendung gemäss äusserlich modifizirt. Seine Thaten sind ver-

hüllte Manifestationen der ihm zukommenden künftigen Herrlichkeit, sind das Morgenroth des aufsteigenden Tages seiner Herrschaft.

II. Unser bisheriges Resultat ist folgendes: Es war ein unveräusserliches Moment seiner Gesamtanschauung, wenn Jesus die Herbeiführung des Gottesreiches durch Gottes machtvolle, wunderbare Wirksamkeit weissagte; ebenso rechnete er es zu seiner nothwendigen messianischen Begabung, jene Kräfte eines höhern als des natürlich-irdischen Lebens schon gegenwärtig in Bewegung setzen zu können. So werthvoll war ihm diese Macht, so unmittelbar göttlichen Ursprungs und Wesens, dass er dort das Reich Gottes als schon in der Gegenwart wirksam erkannte, wo sie sich zeigte. Dennoch darf der Werth des Wunderbaren, wenn man Jesu Sinn treffen will, nicht überschätzt werden. Denn ebenso unzweifelhaft wie jene hohe Schätzung des Wunders, gehört es zu seiner Ueberzeugung, dass das Wunder nicht das primäre und vorzüglichste Mittel zur Vollziehung seiner messianischen Berufsaufgabe sei. Den Pharisäern, welche die Anerkennung seiner göttlichen Sendung davon abhängig machen wollten, dass sie von ihm ein sinnenfälliges Zeichen vom Himmel sähen, hat er die Erfüllung dieses Verlangens rundweg verweigert (Mc 8 11f.) und in solchem Pochen auf göttliche Wunderhilfe eine satanische Versuchung erkannt (Mt 4 5—7). Gegeben wird ihnen nur das Zeichen des Jonas, der mit der Gerichtsverkündigung in Ninive auftrat (Lc 11 29f.). Denn wo Moses und die Propheten vergeblich predigen, würde selbst das Wunder einer Todtenauferstehung ohne Frucht bleiben (Lc 16 31). Dieser Weigerung, auf die Wundersucht Rücksicht zu nehmen, entsprach sein Verhalten gegen das Volk. Wenngleich er voraussetzte, dass seine wunderbare Wirksamkeit eigentlich den Erfolg haben sollte, den Boden für seine Predigtwirksamkeit vorzubereiten, so hat er doch auch die Gefahr erkannt, dass man sich durch das Staunen über die äusserlich wunderbare Art seines Wirkens von der Werthschätzung der inneren Bedeutung desselben abziehen liesse, und über dem Trachten nach wunderbarer Erlangung äusserer Güter oder Beseitigung äusserer Leiden und Beschwerden durch ihn das Trachten nach Erlangung des wahren Heiles durch ihn versäumte. Deshalb hat er gewollt, dass solche Hilfeleistungen durch sein Wort und seine Hand, wiewohl er selbst sie als wunderbar beurtheilte, nicht öffentlich bekannt würden (Mc 1 44 5 37 ff. 7 33. 36 8 26 Mt 9 30); sie sollten, sofern sie wunderbar waren, nur denen kund werden, welche auf Grund ihres Glaubens an ihn ein richtiges Urtheil über sie gewinnen konnten¹.

¹ H. H. WENDT: Die Lehre Jesu II, Göttingen 1890, p. 484—487.

Die von ihm beabsichtigte Beurtheilung der Wunderhilfe Gottes hat er seinen Jüngern ausdrücklich kenntlich gemacht, wenn er Lc 10²⁰ sagt: Darüber freuet euch nicht, dass die Geister euch unterthan sind, freuet euch vielmehr, dass eure Namen im Himmel angeschrieben sind. Wie die Wundergabe gering ist gegenüber dem Antheil am Reiche Gottes, so ist sie völlig werthlos, wo die Grundbedingung für diese Antheilnahme fehlt, nämlich die Gerechtigkeit. Weder die Gabe der Prophetie, noch der Dämonenaustreibung oder der Wunderwirkungen kann solche vor der Verwerfung schützen, die nicht den Willen des himmlischen Vaters erfüllt haben (Mt 7^{21—23}).

Es verdient aber besondere Beachtung, dass Jesus nach diesem Massstab auch seine eigene Wunderwirksamkeit bemessen hat. Die evangelischen Berichte freilich erzeugen stets von Neuem den Eindruck, als sei seine Wirksamkeit in dieser Hinsicht völlig unerkennbar, also rein willkürlich gewesen. Aber dieser irreführende Eindruck beruht auf einer allmählichen Steigerung des Wunderbaren, durch welche alle ursprünglichen Nüancen der Heilwirksamkeit Jesu verwischt sind. Für ihn selbst dagegen war, so müssen wir urtheilen, die wunderbare Hilfe, die er leistete, in keiner Weise willkürlich, sondern unter Voraussetzung des nöthigen Vertrauens ein Dienst am Nächsten, zu dem er sich verpflichtet fühlte und der in gleicher Weise, wie seine sonstigen Dienste seinerseits kraftvolle Anstrengung und Aufopferung erforderte. Denn er hat, unter Voraussetzung der rechten Empfänglichkeit, seine wunderbare Hilfe für eine pflichtmässige Förderung des Nächsten, die aus dem fünften Gebot fiesse, gehalten (Mc 3⁴).

Das setzt aber voraus, dass er auf diese wunderbare Kraft mit Sicherheit rechnen konnte. Und hierfür macht es gar nichts aus, ob diese ihm unmittelbar zukam, also gewissermassen Naturanlage oder mit seinem Beruf unmittelbar verbundene Gnadengabe war, oder ob sie ihm durch den Willen des Vaters zukam, so dass die Gewissheit, darüber zu verfügen, eine rein religiöse war. Wahrscheinlich wird man nur durch Verbindung beider Betrachtungsweisen dem evangelischen Thatbestand gegenüber auskommen können. Dann wird man aber auf die Vermuthung geführt, dass jene Gnadengabe, mochte sie immerhin durch das gläubige Gebet jeder Steigerung fähig sein, von Jesu doch im Allgemeinen als eine bestimmt begrenzte Kraft empfunden wurde, mit der er haushalten müsse. Wenn er der Syrophöniczerin die Bitte um Heilung ihres Kindes abschlägt und sich darauf beruft, es sei nicht schön, das Brot den Kindern zu nehmen und den Hündlein hinzuwerfen (Mt 15²⁶), so bleibt dies Wort völlig unbegreiflich und geradezu sophistisch, wenn wir ihn, wie das die gewöhnliche Meinung ist, als den

grossen Wunderthäterdenken, dernur in die Fülle der göttlichen Allmacht hineinzugreifen braucht, um das nöthige Wunder herauszuholen und hinzustellen. Vielmehr muss er dabei von der Meinung ausgehen, dass diese ihm für sein Amt gegebene Kraftwirkung eine gewissen Schranken unterliegende sei, mit der er im Interesse der Sache nicht verschwenderisch umgehen dürfe. Indess wird man diese Kraft schwerlich wie Mc 5³⁰ als eine rein physische, auch ohne seine bewusste Absicht ganz mechanisch wirkende denken dürfen; zum Mindesten würde es schwer fallen, von hier aus die Mc 3¹⁰ 5²⁸ 6⁵⁶ bezeugten abergläubisch-materialistischen Konsequenzen einer solchen Vorstellung abzulehnen. Näher liegt jedenfalls die Annahme, dass seine Wunderkraft eine stetig im Glauben durch Gottes Geist fundamentirte gewesen sei. Wenigstens weist hierauf Jesus selbst hin, wenn er seine Heilung von Dämonischen auf den in ihm wirkenden Gottesgeist zurückführt (Mt 12²⁸). Schwierig bleibt dann freilich wieder die Annahme, dass diese Kraft im Allgemeinen begrenzt zu denken sei, die als solche dem Verbrauch unterliege. Denn dies scheint eben auf eine psychisch-physiologische Grundlage zu führen.

Der Gedanke von einer ausserordentlichen, aber im Allgemeinen begrenzten Kraft ist also für uns wenig verständlich und deshalb befremdlich. Nichtsdestoweniger ist er unentbehrlich, seine Wichtigkeit aber erhellt, wenn man ihm eine andere Wendung giebt. Man wird mit dem schon in den Evangelien vorliegenden Vorurtheil brechen müssen, als sei Jesu wunderbare Heilthätigkeit ein müheloses Geschäft gewesen, sondern ohne Zweifel kostete diese wie jede andere wirkliche Thätigkeit viel Zeit, Arbeit und Gebet. Es ist nicht meine Meinung, zu leugnen, dass er auch Heilungen allein durch die Kraft seines Wortes vollzogen habe; mir bleibt ohne die Annahme solcher Vorkommnisse, wie z. B. Mc 2^{1ff.} die Entstehung der evangelischen Tradition unerklärlich; aber diese werden auch innerhalb der Heilthätigkeit Jesu den Charakter des Ausserordentlichen behalten haben. Dass gerade derartige Fälle in der Tradition festgehalten und gesteigert wurden, ist leicht erklärlich. Dagegen glaube ich festhalten zu müssen, dass seine gewöhnliche Heilthätigkeit in ganz anderem Masse seine Kraft und Zeit in Anspruch genommen habe, als es nach den vorliegenden Berichten den Anschein hat. Act 10³⁸ ist uns noch der Eindruck erhalten, dass Jesu Wohlthaten und Heilungen seinem Leben das eigentlich charakteristische Gepräge gaben, und dieser Eindruck wird gerade durch das älteste Evangelium als geschichtlich treu erwiesen. In Markus nehmen bekanntlich die Erzählungen von Heilungen mindestens gleichen Raum ein, wie die Lehrsprüche Jesu. Und doch ist der Evangelist der Mei-

nung, dass er von den Heilungen nur wenige und zwar die bedeutendsten erzähle, dass aber Jesu Leben im Wohlthun und Heilen recht eigentlich aufging (vgl. z. B. 1³⁴ 3^{10f.} etc.). Man verschliesst sich gewöhnlich diesem Eindruck in dem an sich ganz richtigen Gefühl, dass bei einer so starken Durchsetzung des Lebens Jesu mit dem Wunderbaren, also Unberechenbaren, uns dies Leben ganz unverständlich werden würde. Richtiger scheint mir, zu urtheilen, dass seine Heilthätigkeit nicht überall einen so ausserordentlichen Charakter an sich getragen habe, wie die evangelische Tradition es darstellt. Darauf weist die Nachricht hin, dass die Zwölf viele Gebrechliche mit Oel salbten und sie heilten (Mc 6¹³ cf. Jac 5^{14f.}), was sie unzweifelhaft ihm selbst abgesehen hatten. Mit ihren üblichen Mitteln vermochten sie aber einen mit dem Geiste der Sprachlosigkeit Behafteten nicht zu heilen. Jesus selbst bezeugte bei dieser Gelegenheit: Diese Art geht durch nichts aus als durch Gebet (Mc 9²⁹). Damit setzt er aber selbst eine Mannigfaltigkeit von Krankheiten voraus, die verschieden zu behandeln sind und deren Heilung geringere oder grössere Schwierigkeit hat. Besonders belehrend ist diese Erzählung so wie Mc 5^{1ff.} noch deshalb, weil sich im Verlaufe herausstellt, dass auch sein Einschreiten nicht sogleich Erfolg hat, sondern er seine Energie zur Ueberwindung der Krankheit durch betenden Aufblick zu Gott steigern muss.

Es kann aber noch auf einen andern Umstand hingewiesen werden, der gleichfalls beweist, dass es bei Jesu Heilthätigkeit nicht so einfach und bequem vorgegangen sein kann, als gewöhnlich angenommen wird. Es ist sehr zu beachten, dass gerade durch seine Sabbathheilungen der offene Widerspruch der Pharisäer gegen ihn hervorgerufen wurde. Wenn er allemal durch ein blosses Wort die Menschen geheilt hätte, wie jenen Gichtbrüchigen Mc 2^{9—11}, so hätten jene unmöglich daran Anstoss nehmen können, weil ein solches Wort sich unter den Begriff der verbotenen Arbeit auch nach pharisäischer Vorstellung nicht subsumiren liess. Wenn jener Synagogenvorsteher im Unwillen darüber, dass Jesus am Sabbath heilte, sagte: Es giebt sechs Tage, an welchen man arbeiten soll; an diesen kommt und lasst euch heilen, so muss die Heilung mehr erfordert haben, als der Bericht durchblicken lässt (Lc 13^{10ff.}). Hat doch auch Jesus seine Heilthätigkeit mit der mühevollen Arbeit der Viehtränke oder der Aufwindung des Ochsens aus dem Brunnen auf gleiche Linie gestellt (Lc 13¹⁵ 14⁵).

Wir erhalten also von Jesu Heilthätigkeit etwa folgende Vorstellung: Diese Thätigkeit nimmt in seinem Leben einen breiten Raum ein, man kann sie als sein vorzüglichstes Mittel zur Ausübung der individuellen Seelsorge betrachten. Er verwendete dabei nicht nur die

in seiner Zeit üblichen Mittel, sondern durch Gottes Geist waren in ihm auch ausserordentliche Heilkräfte, leiblicher wie psychischer Art, entfesselt, die im besondern Fall einer unbegrenzten Steigerung fähig waren. Jesus selbst hat diese Kräfte durchaus supranaturalistisch gedacht. Aber diese an sich nicht ungefährliche und zur Schwärmerei verführende Vorstellung ist bei ihm gebunden an den Dienst des Nächsten, der mit Aufopferung des Lebens und in energischer Anspannung aller eigenen Kräfte geübt wird. Dies eben scheint mir das wichtigste Resultat der geführten Untersuchung zu sein, dass die supranaturalistische Wundervorstellung von Jesu in den ethisch-religiösen Zusammenhang seines bewussten Lebens eingeführt ist, ohne diesen zu beeinträchtigen, sondern vielmehr nur zur Steigerung der religiösen Glaubensgewissheit und der Inbrunst und Kraft seiner Nächstenliebe geführt hat. Aber dies Resultat ist unabhängig auch von der hier versuchten Veranschaulichung und Beurtheilung seiner Wunderthätigkeit. Mag man den inneren Zusammenhang zu begreifen vermeinen oder nicht, jedenfalls hat Jesus auch seine wunderbare Heilthätigkeit als für ihn pflichtmässige Aeusserung der Nächstenliebe beurtheilt (Mc 3 4).

Für den inneren Zusammenhang seiner Wundermacht mit seiner persönlichen religiös-sittlichen Lebenshaltung kann noch auf folgenden Umstand hingewiesen werden. Die Heilung der Dämonischen beurtheilte er als fortgehende Vernichtung der Satansherrschaft (Lc 10 18). Aber diese Niederlage der einzelnen Posten und Schanzen des Satansreiches setzte einen gewaltigen Kampf voraus, in dem er persönlich den Starken selbst überwunden hatte. Die jetzigen Plänkeleien sind nur wie das Beutemachen und Plündern, welches dem Siege folgt (Mt 12 29). Ohne Zweifel wird damit auf die satanische Versuchung hingewiesen, die er nach der Taufe in Kraft des Geistes Gottes bestanden und abgewiesen hatte (Mt 4 1 ff., vgl. J. WEISS a. a. O. p. 18—23). Ob damit eine besondere Vision gemeint oder die Bedenken und Kämpfe der Anfangszeit in ein Gesamtbild zusammengefasst sind, wird sich nicht entscheiden lassen; aber diese Unsicherheit kann daran nichts ändern, dass diese Erzählung für das Verständniss Jesu von grösster Bedeutung ist. Denn sie zeigt, dass die Gewissheit des Sieges über Satans Reich in allen seinen Gestalten sich bei ihm vornehmlich auf die erfahrene innere Ueberlegenheit über seine Verführungskünste gründet. Also hängt seine rein übernatürliche Auffassung von seinem Kampf und Sieg über das Satansreich innerlich zusammen mit einer psychologisch-vermittelten, rein sittlich-religiösen, und auf dieser ruht der Hauptnachdruck. Den einmal errungenen Sieg über Satan muss er dann auch behaupten; denn durch die Leidensscheu

des Petrus hat Satan ihn von Neuem verführen wollen (Mt 16 23), hat ihn durch Judas, in den er fuhr (Lc 22 3), seinen Feinden überliefert; auch versuchte er Jesu Jünger zu sichten, wie den Weizen; Jesus aber hat durch sein Gebet ihren Glauben sicher gestellt (Lc 22 31 f.). Die Hauptsache bleibt also der fortdauernde innere Kampf und Sieg über den Satan durch Wachsamkeit und Gebet; dieser bringt die äussere Vernichtung des Satansreiches unausbleiblich mit sich. Dann wird aber Jesus seine Wundermacht, auch wo sie nicht im Gegensatz gegen das Satansreich steht, ähnlich gedacht haben müssen als begründet in seiner inneren religiösen Gewissheit, im Sohnesverhältniss.

Besondere Beachtung müssen wir der Versuchungsgeschichte noch in anderer Hinsicht schenken. Von Wichtigkeit ist zunächst, dass Jesus seinem Bewusstsein, Gottes Hut unterstellt zu sein und über seine Wundermacht zu verfügen, keinen Antrieb zu waghalsigen und willkürlichen Handlungen entnommen hat, sondern sich an das Wort gehalten hat, Gott nicht zu versuchen, auf den geordneten Wegen seines Berufes zu wandeln; er hat also jede Versuchung zu schwärmerischer Wundersucht, die ja von allen Seiten an ihn herantrat, abgewiesen (Mt 4 5—7). Noch wichtiger ist die Abweisung der ersten Versuchung. WEISS z. St. findet das Versuchliche darin, dass er an seinem Messiasberuf zweifelhaft werden solle, wenn Gott in diesem Falle ihm die Macht dazu nicht verleihe. Aber Jesus wäre der Verführung doch nicht erst dann anheimgefallen, wenn sein Wort kraftlos geblieben wäre, sondern schon in dem Moment, wenn er es wirklich gesprochen hätte. Das Richtige trifft die gewöhnliche Annahme, dass der Messias versucht werden soll, seine göttliche Kraft für sich selbst, zu rein persönlichen Zwecken, zu gebrauchen. WEISS meint zwar, dass diese Anwendung eine sündhafte gewesen wäre, sei unbeweisbar. Indess, wenn von irgend einem, so musste Gott von seinem Messias erwarten, dass er das sinnliche Bedürfen und den Gedanken an leibliche Versorgung vergessen könne „in der Erfahrung, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern der Lebenswirkungen, die von Gott ausgehen, mancherlei und viele sind“, in dem Hochgeföhle, „Nahrung zur Befriedigung wahrer geistiger Bedürfnisse nicht bloss für seine Person zu kennen, sondern auch Anderen spenden zu dürfen, Brot des Lebens zu sein“ (HOLTZMANN z. St.). Jesus folgert also aus der inneren geistigen Befriedigung, die er durch Gottes Wort geniesst, dass er im Stande sein müsse, auf Wunder Gottes zu verzichten. Damit gräbt er für seine Person der Wundersucht die Wurzeln ab. Noch in den letzten Lebensstunden hat er ein wunderbares Eingreifen Gottes zu seinen Gunsten für möglich gehalten und erbeten, aber in seiner inneren reli-

giösen Befriedigung hat er die Kraft gefunden, dem Willen des Vaters gehorsam den Leidenskelch zu trinken und Leben und Tod Gott anheimzustellen (Mc 14³⁵ f.). Auch diese Betrachtung des Selbstbewusstseins Jesu über seine Wunderwirksamkeit führt also zu dem Resultat, dass er, wenn er auch in der Kraft dazu einen nothwendigen Theil seiner messianischen Ausrüstung und in der Ausübung derselben das Morgenroth des grossen Tages des Herrn erblickte, dennoch dieselbe nur als einen Theil seiner segenspendenden Wirksamkeit und zwar als den geringeren gegenüber der erfolgreichen Predigt des Evangeliums und der damit erfolgenden Sinnesänderung aufgefasst hat. Dem wunderbaren Hereinwirken Gottes in die gegenwärtige Erdenwelt hat er den höchsten Werth beigelegt und in dem Wunder den Allmächtigen selbst erkannt, und dennoch hierin etwas Geringeres gefunden, als in dem Worte Gottes, worin der Glaube seine Befriedigung findet, etwas, das nichtig und werthlos bleibt, wo es ausser dem Zusammenhange mit der Gerechtigkeit und der Gottesgemeinschaft auftritt, also ein Mittel zu höherem Zweck.

3. Kapitel.

Die Seligkeit des ewigen Lebens im Reiche Gottes in ihrem Verhältniss zum Werth des natürlichen Lebens und seiner Güter.

I. Unsere Untersuchung hat sich bisher mit dem äusseren Rahmen befasst, in welchem sich das ewige Leben abspielen soll. Aber die Natur der Sache brachte es mit sich, dass wir stets von Neuem auf Jesu Grundanschauungen hingewiesen wurden. Wenn er das Reich Gottes unter dem volksthümlichen Bilde eines Staatswesens dachte, so erkannten wir als die ihm dabei vorschwebende Idee, dass die Erde der Schauplatz für eine ungehemmte Herrschaft der Liebe und der Gottesgemeinschaft werden solle, die Stätte für eine Menschheit Gottes, die ewig leben und für die die bisherige Trennung von Himmel und Erde aufgehoben sein solle. Durch Gottes wunderbare Macht, die bereits in ihm persönlich durch Gottes Geist zu wirken begann, sollte für dies Reich Raum geschafft werden auf Erden. Aber so sehr er diese Wundermacht verehrte, so unveräusserlich sie für ihn zum Bestande des Reiches Gottes gehörte, wichtiger erschien ihm doch Gottes Wort, das Evangelium, weil ihm ohne Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit auch das Wunderbare nichtig und leer war. Sind wir nun schon durch diese Resultate auf den eigentlichen Mittelpunkt, den Lebensquell seiner neuen Anschauung geführt worden, so wird sich dieser uns vollständig

enthüllen, wenn wir auf das ewige Leben näher eingehen, welches in jenem Reiche geführt wird.

Wir haben bereits gesehen, dass es sich im ewigen Leben um den Genuss eines ganz unvergleichlichen Gutes handelt, dass das ewige Leben der Inbegriff der Seligkeit ist; diese aber wird ganz naiv als höchste Steigerung der natürlichen Lebensfreude, als Sublimirung irdischer Glückseligkeit gedacht (oben p. 30—36). In merkwürdigem Gegensatz hierzu steht, dass Jesus das ewige Leben prinzipiell auf eine höhere Stufe gestellt hat, als das irdische (p. 31, 39f.) und dass er es wenigstens an einem wichtigen Punkte durch einen tiefen Einschnitt vom irdischen getrennt hat (ib.). Diese seine Haltung wird aber unwiderleglich bestätigt durch die Sprüche von der Selbstverleugnung, welche in dem Material der Ueberlieferung einen breiten Raum einnehmen. Es erhebt sich daher die Frage, welchen Werth er der irdischen Glückseligkeit, der natürlichen Lebensfreude beigelegt hat. Damit wird sich zugleich die Frage erledigen, in welchem Masse es zum Wesen der Seligkeit gehört, die volle Glückseligkeit in sich zu schliessen.

Es wird gut sein, bei dieser schwierigen Frage von dem deutlichen Gegensatz Jesu gegen die herkömmliche Frömmigkeit auszugehen. Jede Religionsweise, welche die kultischen Vorschriften den sittlichen gleichstellt oder überordnet, führt dazu, die mit der Durchführung der religiösen Uebungen gegebene Beschränkung des natürlichen Lebens als solche für Gott wohlgefällig zu halten. So hat auch die Frömmigkeit des nachexilischen Judenthums, wie sie im Pharisäismus zum schärfsten Ausdruck kam, trotz ihrer Ausmalung der messianischen Freuden einen asketischen Zug an sich. In strenger Enthaltung von profaner Thätigkeit zumal an den Sabbaten und Festtagen, in gesteigerten Fastenübungen und Reinigungsriten zeigt sich diese Neigung, das natürliche Leben zu unterbinden, um Gottes willen auf die Lebensfreude zu verzichten. Ueberall, wo Jesus auf diese pharisäische Art zu sprechen kommt, verurtheilt er sie auf's Schärfste. Wie er ohne Zweifel die sittlichen den Kultusplichten voranstellte, so zeigt er sich auch frei von der Neigung, das natürliche Leben zu beschränken. Das Opfer hat Werth erst, wenn man auch der Pietät, der Versöhnlichkeit und Barmherzigkeit Genüge leistet (Mc 7 10—13 Mt 5 24 12 7 Mc 12 33 f.), die Reinigungsriten nur, wenn die Reinigung von der Sünde vorangeht (Mc 7 14—23 Mt 23 26), das Fasten nur, wenn es Ausdruck der wahrhaft bussfertigen Gesinnung ist (Mt 6 16 ff. Lc 18 12). Der Sabbat ist eine zu des Menschen Wohl getroffene Einrichtung, die nicht zu seinem Schaden verkehrt werden darf (vgl. Mc 2 27).

Man wird schwerlich annehmen dürfen, dass Jesus die negativ-as-

ketische Gesetzgebung der Pharisäer verworfen habe, nur um eine neue von gleicher Art an die Stelle zu setzen. Aber wir besitzen auch ein Wort von ihm selbst darüber. Als die Zumuthung an ihn herantrat, das Privatfasten der Pharisäer auch für seine Jünger zur Regel zu machen, wie es bei den Johannesjüngern beobachtet wurde, hat er diese bestimmt abgewiesen und hat seine Haltung damit begründet, dass unmöglich die Freunde, welche dem Bräutigam das Brautgemach rüsten, fasten können, während der Bräutigam unter ihnen ist. Denn das Fasten steht als Einschränkung der Lebensfreude im Widerspruch mit der Freudenzeit der Hochzeitsfeier, kann also nicht eintreten, so lange dieselbe dauert (Mc 2 19). Durch dies Bildwort weist Jesus offenbar darauf hin, dass die Jünger in der Gemeinschaft mit ihm Freudenzeit haben, und dies auch in ihrer Lebenshaltung zum Ausdruck kommen muss. Zugleich fügt er das Doppelgleichniss vom neuen Flick auf altem Kleide und vom neuen Wein in alten Schläuchen hinzu, welches deutlich erweist, dass die eben gefällte Entscheidung nicht aus einer momentanen freudigen Stimmung zu erklären, sondern wohl erwogen und nach allen Beziehungen hin durchdacht ist. Mag man auch mit B. WEISS annehmen, dass beide Gleichnisse auf das Fasten der Johannesjünger Bezug nehmen, so kann Jesus, wenn doch nicht die Rechtfertigung der Johannesjünger, sondern seine eigene Rechtfertigung gegenüber der Position der Johannesjünger erreicht werden sollte, jenen Gedanken von der Unverträglichkeit des Neuen mit dem Alten nur unter der Voraussetzung angewendet haben, dass er selbst gegenüber Pharisäern und Johannesschülern ein Neues zu vertreten habe, welches mit dem Alten unvereinbar sei. Genau den gleichen Gedanken zeigt Mt 11. Bei aller Anerkennung der persönlichen Tüchtigkeit und der prophetischen Autorität des Täufers rechnet Jesus ihn doch ganz zu den Vertretern des Alten (Mt 11 7—11) und ist sich des Unterschiedes von ihm vollbewusst. Auch der Volksmund hatte diese Verschiedenheit karrikirt. Von dem asketisch lebenden Johannes sagen sie: er ist des Teufels, von dem Menschensohn: siehe da ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder. Das Richtige an dieser Karrikatur ist, dass Jesus keine asketischen Tendenzen hatte, sondern ass und trank wie andere gewöhnliche Menschen (Mt 11 18 19). Das Wesentliche ist hier nicht die Beurtheilung von Essen und Trinken, sondern dieser äussere Unterschied illustriert nur den allgemeinen Gegensatz Jesus zwischen einerseits und den Pharisäern und dem Täufer andererseits. Der jüdischen Stimmung der Resignation und Entsagung auf diese Welt stellte er eine Lebensführung aus der allgemeinen Stimmung der Freude gegenüber. „Es kann kaum“, das ist eine treffende Bemerkung BOUSSET's (a. a. O. p. 61), „etwas bedeut-

samer und charakteristischer für die Bedeutung des Lebens Jesu sein, als die Thatsache, dass, während die geschichtliche Nachwirkung des Prophetismus in dem Wort Gesetz sich zusammenfasste, die Gemeinde Jesu für das, was er geschaffen und gelebt hatte, den zusammenfassenden Namen Evangelium, Frohbotschaft, fand⁴. Hat aber Jesus seine Lebensführung aus der allgemeinen Stimmung der Freude heraus geführt, so kann er unmöglich prinzipiell Beschränkung der Lebensfreude d. h. Selbstverleugnung um der Beschränkung willen verlangt haben.

Indess bedarf dies Resultat noch der näheren Untersuchung für die letzte Lebenszeit Jesu, in welche die Ankündigung seiner Leiden und des Todes ihre dunkelen Schatten werfen; gerade dieser letzten Zeit gehören die schärfsten Worte über die Selbstverleugnung (Mc 8³⁴ ff. etc.) und über die ernste Bereitschaft zu den letzten Drangsalen und zum letzten Gericht (Mc 13 Mt 24 25) an, und man wird fragen müssen, ob mit dieser furchtbaren geistigen Spannung jene Stimmung unmittelbarer Lebensfreude noch vereinbar sei, welche uns im Uebrigen an seiner Gestalt entgegentritt. In der That könnte die synoptische Ueberlieferung durch das Material des äusseren Kampfes und Streites in den letzten Tagen, des erbitterten Gegensatzes und der immer weiter gezogenen erschrecklichen Perspektive auf die künftigen Drangsale zu dem Schluss verleiten, dass unter dem furchtbaren Druck der Verhältnisse in Jesu Grundstimmung ein Wechsel eingetreten sei, dass die Freudigkeit dem herben, bitteren Ernst gewichen sei, der für die Freude kein Verständniss hat. Dies Urtheil scheint auch durch die geistige Haltung der alten Christenheit bestätigt zu werden, die ohne Zweifel eine gewisse Herbigkeit und Strenge aufweist. Und wer wollte gegenüber Worten wie Mc 14³⁴ f. Mt 27⁴⁶ zu bestreiten wagen, dass Jesus die Bitterkeit des Todes bis auf den Grund durchgekostet habe. Aber wollte man aus diesen momentanen Stimmungen einen Wechsel und Umschlag in der Grundstimmung folgern, so steht dem eine Thatsache allerersten Ranges entgegen. Mag man das letzte Mahl und namentlich die sogenannten Einsetzungsworte deuten, wie man will, das darf jedenfalls nicht verkannt werden, dass Jesus durch dieses Todesmahl an die Freuden des messianischen Hochzeitsmahles erinnert wurde (Mc 14²⁵), also in der ersten Abschiedsstunde sich durch die Bangigkeit vor dem nahenden Tode die Freude nicht rauben lassen wollte. Darin erweist das vierte Evangelium nicht nur geschichtliche Treue, sondern auch ein den Gesichtskreis der synoptischen Tradition überragendes geistiges Verständniss Jesu, dass es seine Freudigkeit gegenüber den Jüngern in dieser Stunde so deutlich hervortreten lässt. Zwar wird zugestanden, dass sie in dieser Zeit Anlass zur Trauer haben (16²²), die sich bis zu

Klagen und Weinen steigern wird (16²⁰ vgl. Mc 2²⁰), aber diese Trauer wird zu einer Freude umschlagen, die Niemand von ihnen nehmen wird (16^{20 22}). Eigentlich sollten sie in ihrer Liebe zu ihm schon jetzt sich seines Scheidens freuen, weil er zum Vater hingeht (14²⁸), aber diese Freude wird wirklich eintreten, wenn sie ihn wiedersehen (16²²), und sie wird völlig werden, wenn sie den Vater bitten und das Gebetene empfangen werden (16²⁴). Jesu ganze Rede hat den Zweck, seine Freude auch ihnen mitzuthemen und ihre Freude völlig zu machen (15¹¹). Man mag daran zweifeln, ob diese Ausführung im Einzelnen authentisch sei, aber als sicher darf man betrachten, dass Jesus auch in den letzten Stunden, die er mit seinen Jüngern verlebte, sich freudig zeigte und ihnen neue ungetrübte Freude in Aussicht stellte. Es soll ihnen gehen wie einem Weibe, das seiner Wehen vergisst über der Freude, einen Menschen zur Welt geboren zu haben (16²¹).

Wie nun Jesus selbst die freudige Grundstimmung seines Lebens bis an's Ende festhielt und auch bei seinen Jüngern anzuregen versuchte, so hat er im Gegensatz zur pharisäischen Tendenz, dem irdischen Leben den Charakter der Entsagung aufzudrücken, in der natürlichen Freude am Leben den naturgemässen Ausdruck jener religiösen Grundstimmung der Freude gefunden. Er liess der Natur ihr Recht, hat seine Jünger nicht nur um geistliche Güter bitten gelehrt, sondern auch um ihr tägliches Brot (Mt 6¹¹); die Liebe, die er lehrt, besteht nicht nur in Vergebung und Fürbitte, sondern sie thut auch Samariterdienst an dem unter die Mörder Gefallenen, sie leiht und giebt mit milder Hand den Armen und hat ein Verständniss auch für ausserordentliche, nicht durch die Noth, sondern durch zartere Bedürfnisse erforderte Dienste (Mc 14^{6—8}). Selbst im Widerspruch mit der rigorosen Sitte der Frommen in Israel hat Jesus seine Kräfte in den Dienst der Kranken und Elenden gestellt. Die Wiederherstellung der vom Krankheitselend Gedrückten erscheint ihm „als Sinnbild und Vorspiel der alles verheissene Heil verwirklichenden Wiederherstellung, welche die Vollen dung der Theokratie dem unter dem Elend der Gegenwart seufzenden Volke bringen muss“ (WEISS, *Bibl. Th.* § 13 c., 4); er hat also die Gesundheit als hohes Gut anerkannt. Er hat ferner seine Jünger vergewissert, dass Gott ihre Bedürfnisse kennt und stillt, und sie dadurch des „heidnischen Sorgens“ überhebt (Mt 6^{31—33}), dass er auch das Geringste in ihrem Leben unter seiner Obhut hält (Mt 10^{29 f.}). Ist nun dies ganze irdische Leben ein hohes Gut (vgl. Mc 8^{36 f.} 14^{35 f.}), so entspricht es nur der freudigen Grundstimmung, die einem Jünger Jesu gebührt, wenn auch die Freuden dieses Lebens als solche anerkannt und dankbar genossen werden. Es ist eine feine Beobachtung BOUSSET's, dass die

hohe poetische Schönheit der Natur- und Weltbetrachtung Jesu auf anderem Boden als dem des Judenthums gewachsen ist. „Das ist nicht die traurige Welt des Spätjudenthums, in der der himmlische Vater seine Sonne scheinen und regnen lässt über Gute und Böse, in der er die Lilien auf dem Felde kleidet, in der er die Vöglein nährt und keines vom Dache fallen lässt, und den Seinen als ein guter Vater gute Gaben zu geben versteht, in welcher nichts, was wirklich wahr und lebendig ist, so verborgen, so unscheinbar es auch sein mag, verloren geht, sondern alles dereinst an's Tageslicht kommen, seine Frucht bringen muss“ (a. a. O. p. 44). Diese köstliche Frische und sonnige Heiterkeit in der Auffassung des natürlichen Lebens entspringt eben der religiösen Grundstimmung Jesu, der Freude.

II. Aber wenn er auch die Gaben des irdischen Lebens keineswegs gering geachtet, und demgemäss das ewige Leben im Reiche Gottes als höchste Steigerung der irdischen Lebensfreude veranschaulicht hat, so ist doch unzweifelhaft, dass er die Fülle irdischer Glückseligkeit gering geschätzt hat gegenüber der Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft. Mag selbst der reichliche Genuss, soweit er das Mass nicht überschreitet, am Platze sein, wo eine freudig gehobene Stimmung den Menschen erfüllt (Mc 2¹⁹ Mt 11¹⁹ vgl. Joh 2¹ ff.), so ist doch auch die Enthaltung von Speise und Trank gerechtfertigt, wo sie der natürliche Ausdruck einer traurigen Stimmung ist (Mc 2²⁰); namentlich aber muss der Mensch Speise und Trank und jedes leibliche Bedürfniss vergessen können, wenn die Seele sich am Worte Gottes, an der Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft sättigt. Wie das in der Wüste an Jesu Wort hängende Volk einen ganzen Tag lang über das sinnliche Bedürfen und den Gedanken an leibliche Versorgung hinweggehoben war in der Erfahrung, dass der Mensch nicht vom Brod allein lebt (Mc 6³⁰ ff. 8¹ ff.), so hat er selbst schon zuvor die gleiche Erfahrung in gesteigertem Masse gemacht (Mt 4⁴); ebenso hat er der Martha gegenüber, die sich um seine persönliche Pflege viele Sorge und Unruhe machte, die Maria in Schutz genommen, die über seinen Worten alles Andere vergessen hatte. Natürlich hat er gegen eine gastliche Aufnahme nichts einzuwenden (vgl. Lc 7^{44—46}), nur darf darüber die Hauptsache nicht in den Hintergrund treten; nicht ihre leibliche, sondern seine geistliche Speisung ist die Hauptsache. Maria hat das gute Theil erwählet, das soll nicht von ihr genommen werden (Lc 10^{38—42}). Wie nun hier das Wort des Evangeliums, welches Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft wirkt, als das gute Theil bezeichnet wird gegenüber der unnöthigen Vielgeschäftigkeit, so bezeichnet Jesus es als unbedingte Pflicht, sein ganzes und einziges Streben auf

die Gerechtigkeit und das Reich Gottes zu richten, das Streben nach der Gerechtigkeit nicht durch tägliche Sorgen abzuschwächen und zu verhindern (Mt 6 19—34). Denn der Erwerb selbst der ganzen Welt bedeutet für den Menschen nur einen Verlust, wenn er dabei seine Seele verliert (Mc 8 36 f.). Deshalb gilt es, sich nicht vor denen zu fürchten, die wohl den Leib tödten, aber der Seele nichts anhaben können, sondern den zu fürchten, der Leib und Seele in die Hölle verderben kann (Mt 10 28).

Es ergiebt sich also, dass Jesus zwar die Fülle des Lebens und der Glückseligkeit in das Reich Gottes aufgenommen hat, wie seine Wunderthätigkeit auch in dieser Beziehung dem Reiche Gottes freie Bahn macht und seine Herrlichkeit in etwas vorwegnimmt, dass aber diese Fülle natürlichen Lebens auch in ihrer Potenzirung zum ewigen Leben noch nicht den wichtigsten Theil des Lebens im Reiche Gottes ausmacht, sondern höher als diese die Gerechtigkeit und die Gottesgemeinschaft zu werthen ist.

Von dieser Erkenntniss aus können wir es nun unternehmen, Jesu Sprüche von der Selbstverleugnung zu verstehen. Man muss aber hier drei Gedankenreihen unterscheiden, die zwar mit einander zusammenhängen, aber doch von verschiedenen Gesichtspunkten aus entworfen sind. Er hat erstens Selbstverleugnung gefordert um der Liebe willen. Wenn für diese die Regel gilt: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst (Mc 12 31), und wenn der Begriff des Nächsten dahin erweitert wird, dass er jeden, auch den Fremden und den Feind umfasst (Mt 5 44 ff.), dann wird verständlich, dass dies Gebot ohne eigene Opfer nicht erfüllt werden kann. Denn diese Liebe ist nicht nur uneigennützig (Mt 5 46—47), sondern sie ist auch bereit und willig, unter eigenen Verzicht die kundgegebenen Wünsche und Bedürfnisse des anderen zu befriedigen: dem, der dich bittet, gieb, und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab (Mt 5 42). Geben ist seliger als Nehmen (Act 20 35). Aber nicht nur das Opfer an Eigenthum zum Besten des Nächsten verlangt Jesus, sondern ebenso die bereitwillige Erniedrigung zum Dienste des andern. An Stelle des selbstsüchtigen Trachtens, sich über die anderen zu erheben (Mc 12 38 f., Mt. 23 5 ff.), fordert er, dass seine Jünger nach seinem Vorbilde sich selbst erniedrigen und den Andern dienen (Mc 9 35 10 42—45 vgl. Lc 14 7—11). Damit meint er nicht eine solche Selbsterniedrigung, „welche man asketisch bloss um ihrer selbst willen übe, ohne dass sie Jemandem zu Gute käme, sondern er meint eine solche Selbsterniedrigung, welche man zu Gunsten der andern Menschen vollzieht“ (WENDT a. a. O. p. 273), wie sein eigenes Beispiel beweist (Mc 10 45). Diese Demuth hält nicht nur von dem hochmüthigen 'Richten anderer zurück, sondern auch von dem heuchlerischen Eifer

um ihre Besserung (Mt 7 1—5) und bringt der Kränkung durch einen andern stets von Neuem die Bereitwilligkeit zur Verzeihung entgegen (Mt 5 23 f. 18 21 f.); ja sie schreitet dazu fort, unter Verzicht auf das eigene gute Recht dem feindseligen Andern zuvorkommend und noch über seine eigenen Wünsche hinaus Gutes mitzuthemen (Mt 5 39—41). Die gewählten Beispiele der Kränkung, nämlich des ehrenrührigen Backenstreiches, des Raubes, der erzwungenen Dienstleistung machen deutlich, dass keine Form der Beleidigung und Schädigung, und sei sie noch so gross, von der Pflicht der vergebenden und wohlthuenden Liebe entbindet. Wo den Umständen nach das äussere Wohlthun am Feinde unstatthaft ist, weil die Duldung seines Unrechts ihn nur verhärtet würde, kann sich doch der auf sein Wohl gerichtete vergebende Liebeswille im Gebete für ihn bethätigen. Diese freiwillige, selbstlos dienende Liebe ist freilich, wenn sie stetiges, unbedingt pflichtmässiges Verhalten der Jünger Jesu sein soll, garnicht denkbar ohne die grösste, stetige Aufopferung und Verleugnung der eigenen Person. Aber diese Bereitwilligkeit zur Uebung der Selbstverleugnung soll allerdings bei seinen Jüngern stets vorhanden sein.

Es liegt auf der Hand, dass diese Forderung keiner negativ-asketischen Auffassung vom Leben entstammt, sondern einer durchaus positiven; zum Mindesten also in den Fällen, wo sie als Ingredienz der Liebe auftritt, ist die Selbstverleugnung nur das Mittel zu dem positiven Zweck der Lebensförderung; aber freilich kann dies Leben nicht auf der Stufe des rein Natürlichen stehen; denn dann wäre die Zumuthung unbegreiflich, auf die eigene (sinnliche) Lebensfreude zu verzichten, um die (ebenfalls sinnliche) eines Andern zu erhalten.

Aber die Selbstverleugnung wird nicht bloss in der Gemeinschaft mit den Brüdern stets von Neuem hervorgerufen, sondern sie hat auch für den Einzelnen selbst Bedeutung. Denn nicht nur um des Bruders willen, sondern zugleich um des eigenen Seelenheils willen ist sie durchaus nothwendig. Besser für dich, du entäusserst dich mit Entschiedenheit der rechten Hand und des rechten Auges, d. h. dessen, was dir als das Unentbehrlichste und Theuerste gilt und dessen Aufopferung dir schmerzlich wird, als dass du, dadurch verführt, zur Hölle fährst (Mt 18 8 f. vgl. mit 5 29 f. u. dazu WEISS z. St.). Es frommt dem Menschen mehr, mit einem Mühlstein um den Hals in der Tiefe des Meeres ersäuft zu werden und so die entsetzlichste Todesstrafe zu erleiden, als zur Abtrünnigkeit vom Glauben oder zu sittlichem Fall Anstosszugeben. Wehe dem Menschen, welcher Aergerniss giebt (Mt 18 67). Ein solches Aergernissgeben erklärt Jesus deshalb für das schuldvollste Verbrechen, weil es nicht nur die schlimmste Schädigung des Anderen

und deshalb die schwerste Verletzung der Liebespflicht ist (so WENDT a. a. O. p. 276), sondern weiles zugleich (wie der Gedankenfortschritt von 7 zu 8 zeigt), die grösste innere Verrohung und Verhärtung in der Sünde zur Voraussetzung hat. Wie aber das Salz das spezifische Mittel ist, anderes vor Fäulniss zu bewahren und zu würzen, so sind Jesu Jünger bestimmt, der geistigen Fäulniss der Menschheit entgegenzuwirken und die ethische Gesundung und Lebenskräftigung derselben zu vermitteln (Mt 5¹³ cf. Lc 14³⁴ f.). Das setzt freilich voraus, dass sie nicht selbst die ihnen eignende gesunde Kraft verlieren, sondern, wie Marcus mit dem Bilde spielend sagt, in sich selber Salz haben (Mc 9⁵⁰). Eben darauf weist auch die Mahnung hin, durch die enge Pforte einzugehen. Breit und geräumig ist nur der Weg, welcher in's Verderben hinführt, auf dem Viele wandeln; eng dagegen ist die Pforte und schmal der Weg, der zum Leben führt; er ist auch schwer zu finden und will gesucht sein, deshalb wandeln auf ihm Wenige (Mt 7¹³ 14). Wie man nur mit Schwierigkeit durch eine enge Pforte sich hindurchzwängt, so kostet eben die rechte Gesetzeserfüllung viel Selbstverleugnung (WEISS z. St.).

Jesus hat also die Hindernisse, die der Erfüllung der Gerechtigkeit durch böses Beispiel und die Verführung der eigenen Begierden erwachsen, ausserordentlich hoch angeschlagen. Aber doch darf nicht gesagt werden, dass diese Aussprüche eine rein negative Tendenz hätten; sie zeigen nur, dass Gerechtigkeit und Herzensreinheit ihm als höhere Güter gelten, als die natürliche Lebensfreude, so dass sein Jünger sich im Konfliktfall durchaus auf die Seite der Gerechtigkeit stellen muss.

Eine spezielle Anwendung erhält dieser Gedanke in einer dritten Gedankenreihe. Wie Jesus selbst mehr und mehr die Zeit herannahen sah, in welcher er seine Liebe zu den Menschen durch die Hingabe seines eigenen Lebens bewähren musste, so forderte er auch seine Jünger immer ernster zur intensiven Bereitschaft zu gleichem Opfer auf. Denn das war natürlich, dass nächst dem Herrn und Meister der Hass der feindlichen Welt sich auf seine Gläubigen, insbesondere den engen Kreis seiner notorischen Jünger werfen musste. Es ist gewiss eine richtige Ueberlieferung des Marcus, dass Jesus im unmittelbaren Anschluss an die Verkündigung seines eigenen Leidens von den Jüngern die Bereitschaft zu grösster Selbstverleugnung verlangte (Mc 8³⁴ ff. vgl. Mt 10^{37—38} Lc 14²⁶ ff.). Nur wer sich selbst verleugnet, sein Kreuz aufnimmt und ihm nachfolgt, wird seine Seele erretten. Diese Aufforderung ist von der Mahnung zur Reinhaltung der Seele von sündlichen Begierden allerdings insofern nicht unwesentlich verschieden, als es sich hier um die willige Uebernahme der Leiden, die sie im Gefolge Christi treffen werden, handelt, aber der zu Grunde liegende Gedanke ist unverändert. Wie um des

Gottesreiches willen der Mensch das Theuerste und Unentbehrlichste hingeben muss, um die richtige innere Disposition für dasselbe nicht zu verlieren, so muss er auch allem Unverstande und Widerstande gegenüber, wie hart er sich auch äussern möge, festhalten an der erkannten Wahrheit, die sich in der Person Jesu Christi verkörpert hat. Wer sich seiner und seiner Worte schämt in diesem bösen und ehebrecherischen Geschlecht, dessen wird sich auch des Menschen Sohn schämen, wenn er kommt, Gericht zu halten (Mc 8 38). Gleiches hat Jesus auch in seiner Rede über die zukünftige Entwicklung der Dinge ausgeführt. Denn er stellt seinen Jüngern in Aussicht, dass sie um seines Namens willen von Allen und selbst ihren Liebsten gehasst sein werden, dass aber, wer bis an's Ende ausharre, errettet werden solle (Mc 13 12 13 vgl. Mt 10 21 22). Ja, unter den bitteren Erfahrungen der letzten Zeit kann er sogar wehmüthig fragen und zweifeln, ob er bei seiner Wiederkunft auf Erden überhaupt Glauben finden werde (Lc 18 8), ein Gedanke, den er nur mit Rücksicht auf den Heilsrath des Vaters über seine Erwählten zurückweist (Mc 13 20 22).

Jesus hat mithin die Hindernisse, welche der Glaubenstreue seiner Jünger durch den Widerstand der Welt bereitet werden, sehr hoch angeschlagen. Dennoch sollen sie mit Hintansetzung ihres eigenen Lebens sein Wort ausbreiten (Mt 10 26 ff. Mc 4 21 f.). Die unendliche Furcht vor Gott muss hier jede andere Furcht austreiben (Mt 10 28). Die Bewährung der Glaubenstreue durch Selbstverleugnung steht nun offenbar in der Mitte zwischen der Selbstverleugnung um der eigenen Seligkeit willen und der um des Bruders willen geübten. Denn wie sie eine Erprobung des Ernstes ist, mit dem man Gottes Wort allem Anderen überordnet und vorzieht, so ist ihre Frucht zugleich die Bezeugung dieses Wortes vor Jedermann. Die Selbstverleugnung kommt hier also in Betracht als Bewährung der rechten gottwohlgefälligen Gottesfurcht und Gottinnigkeit, wie als Mittel des Dienstes an Anderen.

Aus unserer Untersuchung dürfte sich ergeben haben, dass auch die Mahnungen zu Aufopferung und Selbstverleugnung nicht einer asketischen, dies Leben verneinenden Tendenz Jesu entspringen, sondern einer durchaus positiven, auf die Förderung von bleibend werthvollen Zwecken gerichteten Anschauung. Dieser Eindruck wird später durch die Darstellung der bleibenden Zwecke des Lebens noch verstärkt werden. Das natürliche Leben mit den Freuden, die es bringt, ist mithin ein hohes Gut, für dessen Erhaltung der himmlische Vater Fürsorge trägt; der freudigen, religiösen Grundstimmung Jesu entspricht es durchaus, auch der natürlichen Freude am Leben Raum zu vergönnen. Das ewige Leben soll zugleich die Potenzirung menschlicher Freude und mensch-

lichen Wohlbefindens sein. Nur ist das natürliche Leben unbedingt der Gerechtigkeit, Herzensreinheit, Liebe und Gottesgemeinschaft unterzuordnen und je nach Bedürfniss theilweise und selbst ganz aufzuopfern.

III. Von dieser gesicherten Position aus können wir es unternehmen, an das schwierigste Problem heranzutreten. Es bleibt nämlich die Frage noch zu erledigen, wie von dieser freudigen Grundstimmung aus, die in der natürlichen Freude am Leben kein Hinderniss findet, sondern durch sie genährt und neu angeregt wird, sich die wirkliche Beurtheilung des natürlichen Lebens in seinem ganzen Umfange und die reale Lebenshaltung gestaltet. Dabei ist von dem leiblichen Hauptbedürfniss, von Speise und Trank, schon die Rede gewesen, und gleiches gilt von der Kleidung (Mt 6^{28—30}) und Wohnung (vgl. Mt 8²⁰). Jesus lässt der Natur ihr Recht; ihre Freude und ihr Wohlbefinden gilt ihm als wirkliche, rechte Freude, ihr Elend und ihr Schmerz als reelles Leid, das Abhülfe nöthig macht. Aber noch zu erwägen ist die Frage, wie er die natürlich-sittlichen Güter und Ordnungen des Lebens beurtheilt hat. J. WEISS und BOUSSER haben unzweifelhaft das Verdienst, auf die grosse Schwierigkeit des hier vorliegenden Problems aufmerksam gemacht zu haben; indess zu einem befriedigenden Abschluss ist von ihnen die Untersuchung nicht gebracht, so dass das Problem von Neuem gründlich untersucht werden muss.

a) Gehen wir aus von dem Familienleben, das Jesus am Meisten sympathisch beurtheilt hat. Mit grösstem Nachdruck hat er die unbedingte Pflicht zur Bewahrung der ehelichen Treue, die schon das Begehren eines fremden Weibes ausschliesst, betont (Mt 5²⁸) und die Aufrechterhaltung der Ehe bis zum Lebensende gefordert, weil durch die Schöpfung die völlige Einheit von Mann und Weib in der Ehe intendirt worden ist (Mc 10^{2—9} = Gen 2²⁴). Er hat auch die Unverbrüchlichkeit der Kindespflicht hervorgehoben, welche die thätige Hülfeleistung an die Eltern erfordere (Mc 7^{10—13}). Aber er hat persönlich seiner Mutter und seinen Geschwistern, die ihn seiner Thätigkeit entziehen wollten, mit grösster Entschiedenheit seine Hörer, die den Willen Gottes thun, als seine eigentlichen Anverwandten gegenübergestellt (Mc 3^{33—35}). Er hat einem Jünger, der von den Seinen Abschied nehmen wollte, ehe er mit ihm zog, zugerufen: Niemand, der seine Hand an den Pflug legt und rückwärts schaut, ist für das Reich Gottes geschickt (Lc 9^{61—62}). Noch schroffer klingt das Wort, mit dem er einen anderen in seinen Dienst stellt: Lass die Todten ihre Todten begraben, du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes (9^{59—60}). Durch dies Wort wird nicht nur

die Kindespflicht für diesen besonderen Fall ausser Geltung gesetzt, sondern durch das gefällte Urtheil über den Todten, dass er den Todten angehöre, selbst der kindlichen Pietät jenes Jüngers schwerer Anstoss gegeben. Wir haben hierin und in dem kurzen abweisenden Worte, das den Petrus für den satanischen Versucher und für ein Aergerniss erklärt (Mt 16²³), eine Illustration dazu, wie Jesus das Wort vom Hassen (Lc 14²⁶) versteht. Er meint damit wirklich ein Verhalten, das keinerlei Rücksichten kennt, ohne Schonung und Gnade (vgl. Mt 16²²: ἵνα ὁσὶς σοὶ κόρη). Man wird nun freilich sagen dürfen, dass es sich in den angeführten Fällen um Worte handelt, die unter der Voraussetzung ganz individueller Situationen gesprochen sind. Aber Lc 14²⁶ wird ganz allgemein ausgesprochen: Wenn Jemand zu mir kommt und hasst nicht Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, dazu auch sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein. J. WEISS (a. a. O. p. 47) hat das Eigenthümliche dieses Wortes lebhaft empfunden: „Jesus, vom Eifer der Volksmassen bewegt, aber von tiefer Wehmuth ergriffen ob ihres wohlgemeinten, im Grunde aber doch oberflächlichen Treibens, erkennt in ihnen nur eine Masse Plänemacher und sanguinische Optimisten, die noch gar nicht ahnen, was eigentlich von ihnen gefordert wird“; er selbst dagegen hat die volle Einsicht in die ganze Grösse der Gefahr, die ihnen aus ihren Verhältnissen, aus dem Verkehr mit den Blutsverwandten und Volksgenossen erwächst. Ihnen allen wird dadurch Anlass zur Verleugnung der Sache Jesu gegeben. Diese Schilderung entspricht in der That dem Texte des Lucas¹. Dagegen wird nicht ausgesprochen, sondern willkürlich von WEISS hinzugefügt, dass Jesus die Lösung seiner Jünger aus ihren wirklichen Verhältnissen erstrebt habe. Zum Verderben wird ihr Leben in den gewohnten Beziehungen ihnen vielmehr nur dann, wenn sie es nicht über sich gewinnen, sich davon innerlich völlig abzuwenden. Die Voraussetzung hierfür ist, dass der Gegensatz gegen Jesum im Volke eine solche Höhe erreicht hat, dass man Alles versuchen wird, um von Familien wegen seine Jünger von ihm abwendig zu machen. Nicht „dass die Welt reif ist zum Untergange“, sondern dass sie eben in schärfsten Gegensatz zu Jesu sich gestellt hat,

¹ Wahrscheinlich ist mir allerdings, dass die Adresse des Wortes an die ὄχλοι bei Lucas nicht ursprünglich ist, da alle analogen Worte bei Marcus im engsten Kreise gesprochen sind, und da das Wort an und für sich nur die Bedingung dafür angiebt, dass man Jesu Jünger bleibe. Mit dieser Erkenntniss über den engsten Kreis der Seinen hinauszutreten, hat Jesus gewiss vermieden, weil er voraussah, dass selbst die Zwölfe einer hirtlosen, durch seinen Tod zerstreuten Herde gleichen würden. Die Wiedergewinnung der ὄχλοι hat er wohl der künftigen Zeit vorbehalten.

ist die erste Voraussetzung zum Verständniss dieses Wortes. Nicht der Untergang der Welt, sondern sein Tod schwebt dabei Jesu vor. Ganz analog ist der Sinn Mt 10³⁴⁻³⁶. Er ist nicht gekommen, Frieden, sondern Schwert auf die Erde zu werfen (vgl. Lc 22³⁶) und erläutert dies durch Micha 7⁶ dahin, dass er den Sohn wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter, die Schwiegertochter wider ihre Schwiegermutter aufreizen werde, sodass die Hausgenossen selbst unter einander verfeindet werden. Der gleiche Gedanke wird endlich auch Lc 12⁴⁹⁻⁵³ ausgesprochen; hier vergleicht Jesus das Unheil, das seine Wirksamkeit anrichtet, mit einem Feuerbrande, der die ganze Erde ergreifen soll. Beachtenswerth ist diese Form des Berichtes erstens dadurch, dass v. 50 ausdrücklich auf die Leidens- und Bluttaufę hingewiesen, also dies Wort in die Zeit des offenkundigen Gegensatzes seines Wirkens gegen die öffentliche Meinung verlegt wird. Zweitens wird ganz ausdrücklich ausgesprochen, was bei Matthäus stillschweigende Voraussetzung war, dass „in einem Hause drei gegen zwei, und zwei gegen drei sein werden“; von einer Lösung der Blutbande in Folge des inneren Gegensatzes ist mithin garnicht die Rede. Mc 13¹²⁻¹³ wird zwar gesagt, dass die Jünger Jesu ein Gegenstand allgemeinen Hasses sein und von ihren nächsten Angehörigen sollen zu Tode gebracht werden und Mt 10²³ fügt hinzu die Verfolgung durch das ganze jüdische Land, aber dass es allen Gläubigen Jesu so ergehen werde, ist nicht gesagt, sondern bei Schilderung der Parusie vielmehr vorausgesetzt, dass bei der Haus- und Ackerarbeit Gläubige und Ungläubige zusammen angetroffen und dann getrennt werden (Mt 24⁴⁰⁻⁴¹). Man trifft also nicht das Richtige, wenn man meint, dass Jesus alle wirklich an ihn Gläubigen an sich heran und aus ihren Kreisen herauszog. Er suchte keine äussere, sondern eine innere geistige Ablösung der Seinen von der Welt herbeizuführen. Nur solche, auf die er seine ganze Thätigkeit zu concentriren wünschte, um sie zu Herolden des Gottesreiches zu erziehen, löste er auch äusserlich aus ihren bisherigen Beziehungen; es kann vielleicht angenommen werden, dass er dies für um so nothwendiger hielt, je mehr der Gegensatz gegen seine Bestrebungen im Volke wuchs.

Jesus hat also vorausgesetzt, dass für dies Leben Ehe und Familie als göttliche Schöpferordnung bestehen und eine selbständige Sphäre der Befriedigung und des Glückes (cf. Mt 5⁴⁶ f.) bilden. Auch für seine Gläubigen hat er in dieser allgemeinen Ordnung Gottes kein unüberwindliches Hinderniss gesehen, die Gerechtigkeit zu erfüllen, sondern vielmehr einen Pflichtenkreis, der selbst mit Gerechtigkeit ausgefüllt werden müsse. Freilich gilt dabei die Voraussetzung, dass wer seine Verwandten, und seien es die nächsten und liebsten, mehr liebt als ihn,

seiner nicht werth sei (Mt 10 37) und dass im Konfliktfall, der gegen das Ende Jesu als allgemein vorhanden gedacht wird, sich der Gegensatz bis zu einer gegen alle Beziehungen schroffen und rücksichtslosen Gegnerschaft steigern könne resp. müsse. Darin liegt der Gedanke, dass Ehe und Familie als Gottes Schöpferordnung zwar eine sittliche Ordnung und ein natürliches Gut sei, dass aber das Reich Gottes eine höhere Sittlichkeit und ein grösseres Gut involvire. Dann aber wird man sagen müssen, dass die natürlichen Bande des Blutes und der Freundschaft an und für sich überhaupt in keiner Beziehung zum Reiche Gottes stehen, sondern gegen dieses und dieses gegen sie gleichgültig sind. Dieser Gedanke wird auch sonst mehrfach ausgesprochen. Die natürliche Liebe und Freundlichkeit, die man dem Bruder oder Freunde erweist, hat ihren Lohn in sich und giebt dem Menschen keine Aussicht auf Vergeltung im Reiche Gottes (Mt 5 46 47 Lc 14 12 ff.). Wie in den Tagen Noah's die Menschen in ihrem weltlichen Leben sich nicht stören liessen, assen und tranken, freiten und sich freien liessen, bis die Fluth kam und Alle davon raffte, so wird auch die Zukunft des Menschensohnes beschaffen sein (Mt 24 38 f.). Stärker kann es nicht ausgesprochen werden, dass dieses menschliche Leben mit dem Reiche Gottes Nichts zu thun hat und durch das Kommen desselben plötzlich unterbrochen wird. Nur durch einen Bruch mit der ganzen bisherigen Entwicklung der Menschheit kann das Reich Gottes auf die Erde herabgebracht werden. Wenn auch glückseliges Leben und brüderliche Liebe im Reiche Gottes bleiben, ja erst zur Vollendung gelangen, dies irdische, weltliche Leben jedenfalls in seiner Art hört auf, Alles wird neu, das ganze Leben und alle Liebe. Insbesondere fällt, wie wir schon sahen (oben p. 31 f.), die Ehe als solche gänzlich fort, weil sie im Widerspruche stände mit dem Besitz des ewigen Lebens. „Wenn sie von den Todten aufgestanden sind, werden sie nicht freien, noch sich freien lassen, sondern sie sind wie Engel im Himmel“ (Mc 12 25 cf. Lc 20 36). So ist also Ehe und Familie und Blutsverwandtschaft gegenüber dem eingetretenen Reiche Gottes etwas Fremdes, nur dem jetzigen Zustande der Dinge Angehöriges.

Aus dieser Betrachtung ergiebt sich noch ein weiterer, der jüdischen Vorstellung ebenso fremder Gedanke. Ehe und Familienleben sahen die Juden als eine so selbstverständliche Ordnung an, dass es für eine Frau als Schmach galt, keine Kinder zu gebären (vgl. Lc 1 25), oder gar unvermählt zu bleiben (vgl. Jes 4 1). Auch die Männer hatten sich zwar thunlichst von den Schranken dieser Sitte (Mt 19 3), aber nicht von der Sitte selbst emancipirt. Dem gegenüber spricht Jesus aus, dass es solche giebt, die um des Himmelreiches willen sich selbst zur Ehe untüchtig gemacht haben, „Eunuchen nicht der Natur und der Kunst, son-

dern des sittlichen Willens“ (HOLTZMANN). Er nimmt solchen Verzicht also an, aber nicht im Sinne der gemeinen Nützlichkeitsrücksicht (Mt 19 10), sondern als heiliges Opfer. Zu beachten bleibt ferner, dass er nicht zu solchem Verhalten auffordert, sondern dasselbe von einer besonderen göttlichen Gabe abhängig macht, ohne die man sein Wort nicht verstehen könne; er weist nur darauf hin, dass etliche um des Himmelreiches willen sich selbst zur Ehe untüchtig gemacht haben (beachte den Aorist, der bei WEISS und HOLTZMANN nicht zu seinem Rechte kommt), — offenbar meint er Johannes und sich selbst — woraus sich natürlich ergibt, dass das Gleiche auch bei anderen stattfinden kann (aor. gnom.); nur wird die Haltung der ganzen Mittheilung dadurch noch objektiver, dass das aor. temp. gebraucht wird. Jesus urtheilt demnach nicht, dass die ehelichen Freuden und Sorgen an sich dem Streben nach der Gerechtigkeit des Gottesreiches entgegengesetzt sind; denn dann hätte er sie für alle echten Jünger ausschliessen müssen; für etliche dagegen wird dieser Verzicht zu einer Nothwendigkeit, in die sie um des Himmelreichs willen sich fügen müssen. Denn alles, was um des Himmelreichs willen geschieht, ist unbedingte Pflicht. Dass damit der engelgleiche Zustand vorweggenommen wird — wenigstens in einem Punkte (HOLTZMANN) — ist zwar richtig, thut aber nichts zur Sache, da Jesus nie einer Vorwegnahme des künftigen Gottesreiches das Wort geredet hat. Dass er irgendwie den geschlechtlichen Verkehr für den Vollkommenen als unstatthaft erklärt hätte, darauf führt uns keine Spur, vielmehr beweist dies Wort das direkte Gegentheil. Dagegen ist es insofern von grösster Wichtigkeit, als es zeigt, wie unmittelbar bei ihm die Auffassung des ewigen und des irdischen Lebens zusammenhängt. Wie im ewigen Leben die Ehe gänzlich fortfällt, so ist auch der Zweck des irdischen Lebens für die Ehelosen noch nicht verfehlt; denn so gross die Güter der Ehe, Familie, der Blutsverwandtschaft sein mögen, sie reichen nicht heran an die Güter des ewigen Lebens. Nur der verfehlt den Zweck seines Lebens, der das ewige Leben nicht gewinnt. Dagegen kann es um des Himmelreiches willen von Gott Einzelnen zur Pflicht gemacht werden, auf die Ehe zu verzichten.

Ehe und natürliche Liebe hat, wie sich bisher ergeben hat, Jesus als etwas dem Gottesreiche in seiner vollendeten Gestalt Fremdes, Andersartiges beurtheilt, das eben deshalb mit dem Streben nach diesem Reiche sich in Widerspruch setzen könne und dann für Nichts geachtet werden müsse. Aber die Kluft zwischen der natürlichen Liebe und Verwandtschaft und der himmlischen darf doch nicht als unüberbrückbar angesehen werden, schon deshalb nicht, weil beide von dem Einen Gott und Vater geordnet sind. Ferner erkannte Jesus auch in der natür-

lichen Liebe etwas, was in verklärter Gestalt, als geheiligte Liebe, auch im Reiche Gottes seinen Platz finden werde. Hat er doch Jedem, der um seinen willen Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Aecker oder Häuser aufgegeben hat, bei der Wiedergeburt aller Dinge hundertfältigen Ersatz und das ewige Leben versprochen (Mt 19 28 29). Allerdings hat schon der zweite Evangelist hieran Anstoss genommen und den Ersatz auf die gegenwärtige Weltzeit bezogen (Mc 10 30); aber Jesu Sinn hat er damit gewiss nicht getroffen. Dieser verspricht vielmehr den Seinen reichen Ersatz nicht nur für die Hingabe natürlicher Güter, sondern auch natürlicher Liebesbände im Reiche Gottes. Die Eigenthümlichkeit des Ausspruchs liegt darin, dass er die heilige Liebe der Kinder Gottes untereinander als Aequivalent, mithin als Analogon, der natürlichen Liebe im Reiche Gottes denkt. Bei aller Verschiedenheit in der Art und den Motiven stimmen also doch im letzten Grunde die natürliche und geistliche Liebe zusammen. Beide gehen über das eigene Selbst hinaus und freuen sich der Gemeinschaft mit dem Geliebten. Und in dieser Beziehung kann die von Jesu geforderte Liebe als höchste Steigerung und Verklärung der natürlichen Liebe gedacht werden.

Fassen wir das Ergebniss dieser Erörterung zusammen: Jesus hat Ehe und Familie als göttliche Schöpferordnung anerkannt und eingeschärft; er hat vorausgesetzt, dass seine Gläubigen der Regel nach in diese Ordnung eintreten würden; er hat sie als einen selbstständigen Lebenskreis aufgefasst, in dem natürliches Leben und natürliche Freude pulsiren, der aber auch durch Gottes Willen und Gesetz geregelt und geheiligt sei; ja er hat in der natürlichen Liebe etwas gefunden, was in verklärter Gestalt, als geheiligte Liebe auch im Reiche Gottes seinen Platz finden werde. Aber er hat zugleich Ehe und natürliche Liebe als etwas dem vollendeten Gottesreiche gegenüber Fremdes, in seiner jetzigen Art an diese Welt Gebundenes beurtheilt, das eben deshalb mit dem Streben nach dem Reiche Gottes in Widerspruch treten könne und dann für Nichts geachtet werden müsse. Demgemäss kannte er Fälle, in denen nach Gottes besonderer Gabe Menschen um des Himmelreiches willen auf die Ehe verzichten mussten; in der Zeit der grössten Spannung mit dem Volke hat er von den Seinen zwar nicht den Verzicht auf die äussere häusliche Gemeinschaft, wohl aber auf das gegenseitige geistige Einverständniss fordern müssen. Dagegen sind, was höchst beachtenswerth ist, seine Urtheile über das Familienleben nirgends an dem Gedanken des nahen Endes orientirt.

b) In engem Zusammenhang mit der Ehe und Familie steht der Besitz, das Eigenthum, welches die Grundlage geordneter Verhältnisse

bildet. Ueber Besitz- oder Eigenthumsverhältnisse im Allgemeinen hat Jesus überhaupt kein Urtheil abgegeben, vielmehr hat er die Entscheidung über eine Erbtheilung von sich abgelehnt und vor den Richter verwiesen (Lc 12 13f.). Dagegen hat er allerdings über Reichthum und Armuth Urtheile gefällt. Von dem reichen Jüngling verlangte er den Verzicht auf seine Habe, die er als Almosen weggeben sollte, um sein Herz ganz auf den Himmel zu richten und ihm nachzufolgen; davor scheute dieser zurück, weil er viele Güter hatte (Mc 10 21f.). In diesem besonderen Fall sieht aber Jesus einen allgemeinen Grundsatz sich durchsetzen. Er spricht zu den befremdeten Jüngern: wie schwer werden die Besitzenden in's Reich Gottes eingehen, und er verdeutlicht diesen Satz dadurch, dass er es für leichter erklärt, dass ein Tau durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher in das Reich Gottes komme (Mc 10 24—27). J. WEISS trifft den Sinn des Ausspruchs ganz richtig, wenn er sagt, dass der Reichthum nach Jesu Beobachtung den Menschen so stark an diese Welt kettet, dass ein Reicher im Allgemeinen nur durch ein Wunder Gottes für sein Reich gerettet werden kann. Er meint zugleich, dass man dieser Anschauung zufolge konsequenter Weise auf seinen Reichthum überhaupt verzichten müsse, denn „dann wäre es doch wohl frömmere, arm zu werden, als auf ein Wunder zu rechnen“ (a. a. O. p. 44f.). Aber so wenig wir davon wissen, dass Jesus je den Verzicht der Reichen auf ihr Eigenthum als allgemeine Forderung der Gerechtigkeit ausgesprochen hat, so wenig ist dieser Schluss wirklich richtig. Denn diejenigen, welche den Entschluss fassen, ihre Habe aufzugeben, erweisen damit, dass an ihnen Gott sein Wunder schon gethan hat, können also auch im Besitz verbleiben. Oder sollte WEISS meinen, dass es frömmere sei, sich mit einer einmaligen Wunderwirkung Gottes zu begnügen, als ihn dauernd zu versuchen, so ist zu erwidern, dass ein wichtiger Gedanke von ihm ganz übersehen wird. Nach V. 24 wird nämlich die Schwierigkeit, die für den Reichen besteht, in's Himmelreich zu kommen, verdeutlicht durch die Schwierigkeit, die hier für alle Menschen vorliegt. Wenn schon für jeden Menschen die Schwierigkeit ausserordentlich gross ist, so ist sie für den, der durch den Reichthum an die Welt gekettet ist, völlig unüberwindlich. Aber diese Betrachtung, die den ganzen Ernst der schliesslichen Entscheidung zeigt, wird überboten durch den Gedanken, dass zwar bei Menschen der Eintritt in's Reich Gottes unmöglich sei, nicht aber bei Gott, dem alle Dinge möglich sind (Mc 10 26f.). Es bleibt also dabei, dass der Reichthum es dem Menschen in besonders hohem Masse erschwert, in das Reich Gottes einzugehen. Aber jedes Hinderniss und daher auch dieses muss und kann durch Gottes Gnade über-

wunden werden. Die Aufforderung, auf den ganzen Besitz zu verzichten, kann deshalb im besonderen Falle wohl erhoben werden, eine allgemeine Aufforderung auszusprechen bot sich für Jesus kein Anlass.

Was den Reichthum zu einem so grossen Hemmniss macht, zeigt er durch die Erzählung vom reichen Kornbauer. Weil dieser einen Vorrath von Gütern auf viele Jahre liegen hat, denkt er nur an Essen, Trinken und Fröhlichkeit, aber nicht daran, sich bei Gott Schätze zu sammeln. Seine Thorheit besteht darin, dass er irdische Schätze sammelt, als ob diese ihm sein Leben erhalten könnten, während er an Gott, in dessen Hand sein Leben ist, nicht gedacht hat und im Himmel sich Schätze nicht gesammelt hat, wo man sie wohl gebrauchen kann, weil man dort ein immer währendes Leben führt (Lc 12 15—21). Der Reichthum verführt also den Menschen, ihm einen Werth beizulegen, den er in Wahrheit nicht besitzt, und er verleitet ihn, nur auf sein Wohlleben und seine Ueppigkeit, nicht aber auf Barmherzigkeit und auf Gottes Gesetz zu achten (Lc 16 19—21 29—31). Damit hängt zusammen, dass er die Gewöhnung an Opferwilligkeit erschwert. Denn auch, wenn die Reichen viel in den Opferstock einwerfen, geben sie verhältnissmässig weniger, als die arme Wittwe, die einen Kodranten einwarf; denn diese gab ihren ganzen Unterhalt, jene aber nur von ihrem Ueberfluss (Mc 12 41—44).

So wenig Jesus die Entäusserung des Reichthums trotz der grossen damit verbundenen Gefahren geboten, ebensowenig hat er das Schätzsammeln im Namen der Gerechtigkeit verboten. So äusserlich sind seine Forderungen überhaupt nicht. Zwar könnte man sich mit einem Schein des Rechts auf die imperativische Form von Mt 6 19 berufen. Aber die analoge Satzbildung in Mt 23 8—10 23 vgl. 11 25 zeigt, dass diese Instanz nicht beweiskräftig ist. Jesu Forderung ist nicht äusserlich, buchstäblich, sondern innerlich, geistig gemeint: Den irdischen Schätzen, die unsicher und vergänglich sind, will er die himmlischen, sicher geborgenen Schätze gegenüberstellen; nur wo das Herz auf die rechten himmlischen Schätze bedacht ist, kann es die Einfalt an sich haben, die noth thut. Es geht nicht an, Gott zu dienen und doch zugleich den Reichthum zu seinem Gott zu machen. Wer daher seine Energie auf das Sammeln von Schätzen richtet, der überschätzt den Reichthum und macht ihn zu seinem Gotte (Mt 6 19—21 24). Unzweifelhaft steht Jesus dem Reichthum kühl bis an's Herz gegenüber, aber seine Forderungen sind ausschliesslich religiös gemeint. Denn ebenso wie vor der Vergötterung des Reichthums, dem man sein Leben weiht, warnt er vor der heidnischen Sorge um Nahrung und Kleidung, die kleinmüthig der Güte des himmlischen Vaters vergesse und

stellt beiden das Trachten nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes gegenüber (Mt 6 19—34). Uebrigens ist es sehr merkwürdig, dass auch diese Gedanken nicht an dem eschatologischen Gedankenkreise Jesu orientirt sind, sondern eine davon unabhängige religiöse Beurtheilung einhalten.

Schon hieraus ergibt sich, dass auch die Armuth, welche ja ganz besonders zum Sorgen Anlass giebt, ihre Versuchungen mit sich bringt. Aber obwohl Jesus die Gefahren der heidnischen Sorge wohl zu würdigen weiss, hat er doch über die Armuth kein solches Wort gesprochen, wie über den Reichthum, sondern hat sie sogar als eine verheissungsvolle Disposition für die Erlangung des Reiches Gottes betrachtet. Jedenfalls hat er mit seiner Predigt sich ebenso gewiss zunächst an die Armen gewendet, wie an die Kranken und an die Sünder (Mt 11 5 cf. Lc 4 18 7 22) und hat auch den Armen das Reich Gottes, sei es in Aussicht gestellt oder für die Gegenwart zugesprochen (Lc 6 20). Das τῷ πνεύματι erweist sich als erklärender Zusatz des ersten Evangelisten¹ schon durch die in der Geschichte der Auslegung sattsam bezeugte Schwierigkeit einer sichern Deutung. Diese Werthung der Armuth schliesst sich ersichtlich an den Sprachgebrauch des Alten Testaments an, der eine Frucht der Erfahrungen, die man in Israel auf religiösem Gebiet gemacht hatte, war. Die מְבָרָכִים, πτωχοί vgl. Jes 61 1, waren es, „welche nach der Verheissung des Alten Testaments die messianische Glückseligkeit zu erwarten hatten, weil sich unter den Armen und Elenden im Volke noch am meisten echte theokratische Frömmigkeit erhalten hatte“ (WEISS z. Mt 5 3). Die Glosse des Matthäus spiritualisirt daher Jesu Wort etwas zu sehr. Am besten würde man m. E. den Sinn treffen mit der Uebersetzung: Selig sind die Armen, welche ihrer Lage entsprechend demüthig sind. Aber ganz richtig ist es, wenn Mt 5 3 durch seinen Zusatz darauf hinweist, dass Jesus nicht die blosse „Armuth und Herabgekommenheit des unterdrückten Gottesvolkes“ (HOLTZMANN) meine, sondern eine solche, die auch auf geistigem Gebiet ihre Wirkungen zeige, nämlich in der Demuth und der Opferbereitschaft.

Es lässt sich aber die ungleiche Beurtheilung der Armuth und des Reichthums durch Jesum auch aus der Sache selbst verstehen. Während der Reichthum leicht das Herz an diese Welt und ihre Lust bindet und von dem Gedanken an Gott und die himmlischen Dinge ablenkt, kann

¹ Vielleicht ist auch in Matthäus das τῷ πνεύματι nicht ursprünglich, sondern Zusatz eines Redaktors. Darauf könnte führen, dass Polycarp 2 3 (μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) dieser Zusatz fehlt, obwohl sonst unverkennbar auf die Composition des Matthäus Bezug genommen ist.

die Armuth, wenn nur die Versuchung zur Sorge und Unzufriedenheit überwunden wird, ebenso leicht das Herz von den Dingen dieser Welt ab und zu Gott hinwenden und den Menschen, den sie zur Weichlichkeit ja nicht verführt, opferwillig machen. Indess scheint diese Betrachtungsweise einseitig zu sein. Denn ohne Zweifel kann doch auch das Geld „ein Mittel zu sittlichen Zwecken, das Fundament einer sittlichen Lebensarbeit, das Werkzeug guten heilsamen Wirkens im Dienste der Menschheit Gottes sein“. Aber dieser Gedanke ist auch Jesu durchaus nicht fremd. J. WEISS (a. a. O. p. 45) meint zwar, für ihn komme er nicht in Betracht. Und doch hat gerade Lucas, dem man in dieser Hinsicht eine eigene Ergänzung der Anschauung Jesu nicht zutrauen darf, diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht. Er wendet nämlich 16 9—13 auf das Geld nicht nur die Bezeichnung des Abgottes ($\mu\alpha\rho\omega\nu\acute{\alpha}\varsigma$ V. 9 11), des Fremden und Ungerechten im Gegensatz zu den wahrhaftigen und eigenen Gütern der Kinder des Lichtes an, sondern er bezeichnet es zugleich als eine anvertraute Gabe, wenn auch nur als eine geringste und wendet nun hierauf den Grundsatz an, dass man auch mit dem Geringsten treu haushalten müsse, weil darin die Treue sich gleicher Weise wie im Grossen bewähre (V. 10).

Ueber die Verwendung des Geldes hat Jesus im Einzelnen keine Regeln aufgestellt. Im Wesentlichen scheint er allerdings an die damals übliche gemeinnützige Form, die Spendung von Almosen gedacht zu haben (Mt 6 2—4). Aber wenn J. WEISS diesen Sachverhalt so darstellt; „Höchstens zu Almosen ist es noch gut, um die grösste Noth zu lindern“ (a. a. O. p. 45), so ist dieser Satz völlig unrichtig. Denn Jesus kennt und anerkennt Verwendungen des Geldes, welche nicht der grössten Noth abhelfen, sondern trotz der vorhandenen Noth gerechtfertigt sind als Spenden der Liebe, die auch für die feinsten Bedürfnisse ein Auge hat, ja über jedes „Bedürfniss“ des Geliebten hinaus spendet (Mc 14 7—9). Er schätzt auch nicht die Gabe nach der Grösse der Summe, — was er ja müsste, wenn es nur der grössten Noth abzuhelfen dienlich wäre, — sondern nach der Liebe, die dabei bewiesen wird (Lc 7 44—47), nach der Lauterkeit in der Art des Gebens (Mt 6 2—4) und nach der Grösse des Opfers, das dabei gebracht wird (Mc 12 43 44). Andererseits hat er von der Almosenspende auch mehr erwartet als eine Linderung der grössten Noth, denn er erhofft davon eine Freundschaft, welche noch bis in die ewigen Hütten hineinreichen wird (Lc 16 9). Wenn eine andere Verwendbarkeit des Eigenthums von ihm nicht vorausgesetzt wird, so darf hier nicht allein der Ausblick auf das nahe Ende zur Erklärung herangezogen werden, sondern mindestens ebenso sehr muss an den damaligen Stand der Kultur und im Besonderen der

Eigenthumsform erinnert werden. Denn während durch die moderne Beweglichkeit des Güterverkehrs und durch die Vielgestaltigkeit der geistigen Interessen der Reichthum heute ein geistigeres Gepräge erhalten und zum Träger feinerer Bildung werden kann, hatte sich wenigstens in Israel noch nichts dergleichen entwickelt, sondern das Eigenthum und sein Genuss waren viel sinnlicher gehalten als heutzutage. Man wird aber, wenn man nur den Einfluss der modernen und der christlichen Umgestaltung des Reichthums nach Form und Zweck in Betracht zieht, Jesu Anschauung in den Grundzügen völlig unverändert auch für unsere sittlich-religiöse Beurtheilung acceptiren können. Reichthum und Armuth bewirken, sofern man sie von den besonderen Bedingungen, unter welchen sie in Wirklichkeit vorhanden und wirksam sind, isolirt denkt, eine verschiedene Stellung zum Reiche Gottes insofern, als der Reichthum das Herz zur Welt und ihrem Genuss hinzuziehen sucht, während die Armuth, indem sie im Menschen einen Mangel an Befriedigung hervorruft, eben dadurch ihn für das Reich Gottes disponirt. Aber während der Arme durch Sorgen und Trachten nach Reichthum sich um den Segen der Armuth bringen kann, kann der Reiche durch Gottes Gnade seinen Reichthum, den er an sich nicht mitnehmen kann, zum Mittel machen, um sich einen Schatz im Himmel, unvergängliche Freundschaft in den ewigen Hütten zu erwerben.

Diese Auffassung Jesu ist nun allerdings in den Berichten des Lucas vergrößert worden. Das zeigt sich schon in der mechanischen Weise, in der aus den Seligpreisungen nur die ausgewählt sind, welche sich auf die äussere Nothlage beziehen (vgl. J. WEISS zu Lc 6 20^b Anm.) Der Wortlaut selbst mag der ursprüngliche sein, aber jedenfalls muss auch bei V. 21 die Auffassung des Matthäus insofern als wesentlich richtig anerkannt werden, als Jesus die Befriedigung des Hungers und die Stillung der Traurigkeit von dem ernstesten Streben nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes abhängig machte (vgl. Mt 5 4 b mit Mt 4 4 6 33). Diesen Sachverhalt hat aber Lucas verdunkelt, indem er den nackten Seligpreisungen der Nothleidenden die Weherufe über die Reichen entgegenstellt, die sich deutlich als künstliche Komposition des Evangelisten oder seiner Quelle herausstellen, vgl. J. WEISS zu Lc 6 24 f.). Darnach sollen die Reichen ihren Trost schon weghaben, die jetzt Angefüllten hungern, die jetzt Lachenden trauern und weinen. Die gleiche Gegenüberstellung bringt jener messianische Lobgesang zum Ausdruck, den Lucas der Maria in den Mund legt. Hier wird als allgemeiner Grundsatz der messianischen Wiederherstellung ausgesprochen, dass Gott die übermüthigen Herrscher von ihren Thronen stieß, die Niedrigen aber erhöhte, dass er die Hungrigen mit Gütern

füllte und die Reichen leer liess (Lc 1^{51—53}). Jener Grundsatz, dass die Reichen ihren Trost dahin haben, die Armen aber getröstet werden, kommt zum scharfen Ausdruck auch in der Erzählung vom reichen Mann und dem armen Lazarus (16¹⁹ ff. vgl. besonders das Urtheil des Abraham V. 25). Das Befremdliche liegt darin, dass hier wie ganz allgemein bei Lucas die Reichen mit den Sündern, die Armen dagegen mit den Gerechten identifizirt werden. Zwar hat es kein Bedenken, bei bestimmtem Anlass, wo es sich um eine besondere Pointirung handelt (wie Mc 10²³), Jesu eine solche abstrakte Aeusserung beizumessen. Aber schwieriger ist es doch, dies auch für eine frei gebildete Erzählung wie Lc 16⁹ ff. gelten zu lassen. Immerhin könnte man vielleicht annehmen, dass Jesus hier aus populären Prämissen argumentire. Undenkbar bleibt zum Mindesten im Munde Jesu eine solch allgemeine Wendung wie Lc 6²⁴ ff.

Aber Lucas oder seine Quelle scheint noch weiter zu gehen. Nicht nur wird der Reichthum als Merkzeichen des Sünders gedacht, sondern zugleich als Götze, der seinem Wesen nach in den Bereich der Ungerechtigkeit hineingehört. Denn so wird man 16^{9 11} den μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας aufzufassen haben. Der Genitiv soll offenbar den ganzen Reichthum, der ohnehin als Götze bezeichnet ist, als der Ungerechtigkeit angehörig, mit ihr zusammenhängend darstellen (J. WEISS z. St.); er ist Werkzeug und Frucht der Ungerechtigkeit und „das wesentlichste und versucherischste Stück des αἰὼν οὗτος“. Auch diese Auffassung geht auf Sprüche Jesu zurück, sofern dieser im Gleichniss vom ungerechten Haushalter wegen der erwähnten unredlichen Verwendung des Geldes dieses als einen μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας mochte bezeichnet haben und bei seinem scharfen Angriff gegen die Pharisäer auf den Raub, von dem sie sich nähren, hingewiesen hatte (Mt 23²⁵ vgl. 23); dann ist aber die Anschauung des Lucas nur die abstrakte, vergrößerte, quasi dogmatische Auffassung dieser Aussprüche. Wird aber so der Reichthum als Werkzeug und Frucht der Ungerechtigkeit, als Organ des Satans und mithin als Merkzeichen des Sünders gedacht, dann wird freilich die Stellung zu demselben eine noch decidirtere sein müssen als nach Jesu Anschauung. Man wird die an demselben haftende Ungerechtigkeit dadurch sühnen müssen, dass man ihn, wenn nicht ganz, so doch grossentheils zu Almosen verwendet: „Gebet vielmehr das (in den Schüsseln) Befindliche als Almosen, siehe, so ist euch Alles rein“ (Lc 11⁴¹). Man wird hierin vermuthlich (wie möglicher Weise in 7⁴⁷ 16⁹) bereits einen Anklang an die in die älteste Zeit¹⁶ hineinreichende Auffassung von der sündentilgenden Kraft des Almosens finden müssen. Von jener Auffassung des Reichthums aus

sind dann auch die allgemein gehaltenen Aufforderungen zum Almosengeben, die auf möglichste Aufhebung des Eigenbesitzes abzielen, zu verstehen (Lc 12 33 vgl. Act 4 32 ff.). In Christi Leben hat diese ihre Analogie nur darin, dass er eine Reisekasse für gemeinsame Bedürfnisse eingerichtet hatte (vgl. Mc 6 37), in die viele der Weiber, die er gesund gemacht hatte, von ihrer Habe Geld einlegten (Lc 8 1—3), und die Judas verwaltete (Joh 12 4 6).

c) Das Eigenthum bildet das Mittelglied zwischen dem Familienleben und dem gesellschaftlichen Leben, der Arbeit und Hantirung, dem Handel und Wandel und Verkehr. Wenden wir uns nun zu Jesu Urtheil hierüber, so giebt selbst J. WEISS zu, dass die evangelische Ethik mit seinen Aussagen über den bürgerlichen Beruf am meisten Fühlung habe. Aber seiner Meinung nach liegt schon in der Berufslosigkeit Jesu und seiner Jünger ein Beweis dafür, dass er für die wirkliche Vorbereitung auf's Reich Gottes den Beruf als ein Hinderniss ansah (a. a. O. p. 46). Indess ist das nur in sehr bedingter Weise richtig. Stets wird, wer etwas Neues zu bringen hat, so lange aus der bisherigen natürlich-geschichtlichen Ordnung des Lebens heraustreten, bis für das Neue sich feste Formen gebildet haben. Ferner muss betont werden, was BOUSSET (a. a. O. p. 74f.) treffend bemerkt, dass auch bei allem Ernst, aller Treue und Aufopferung die Berufsarbeit nicht nothwendig Arbeit im Dienste Gottes ist; denn nicht im Wachsthum der Kulturarbeit liegt der Sinn des Daseins, sondern im Glauben und in der Liebe. Endlich darf man die geschichtliche Stellung Jesu nicht ausser Augen lassen. Von einer Berufsarbeit, wie wir sie kennen, wie sie auf Theilung der Arbeit beruht, zeigten sich damals in Palästina erst schwache Anfänge. Man produzierte für den eigenen Bedarf, also nach dem täglichen Bedürfniss; zum Selbstzweck war die Arbeit noch nicht geworden. Nach dieser Seite hin als Reformator aufzutreten, über den sittlichen und kulturellen Wert der Arbeit bewusst zu reflektiren, konnte Jesu um so weniger beikommen, als er das Ende dieser Welt in der Nähe erwartete. Deshalb hat er den Segen der irdischen Arbeit nicht so gepriesen, wie es uns billig erscheinen möchte. Aber dies vorsichtige Urtheil allein scheint mir begründet zu sein. Auch BOUSSET übertreibt den Sachverhalt, wenn er sagt, dass „ersichtlich bei Jesus eine andere und geringere Werthschätzung der Arbeit im Diesseits vorliegt, als wir sie nachempfinden können“ (a. a. O. p. 70). „Jesus hat die irdische Arbeit, den irdischen Beruf nicht gekannt. Er zog seine Jünger aus allen den Kreisen heraus, in denen sich die irdische Arbeit zu vollziehen pflegt“ (a. a. O. p. 71).

Diese Sätze enthalten starke Uebertreibungen. Gewiss hat Jesus seine „Jünger“ aus ihrer Berufsarbeit herausgezogen, aber nicht zur Berufslosigkeit mit Hinblick auf das nahe Ende, sondern gerade zur Erziehung für einen neuen auch für ihre Volksgemeinschaft wichtigeren Beruf, Menschenfischer für das Reich Gottes zu werden (Mc 1 17). Es ist völlig unerweislich, dass er irgend welche an ihn Gläubige ihrem Beruf entzogen hätte ohne den bestimmten Auftrag, für das Reich Gottes zu wirken. Ja das widerspricht vollständig seiner eigenen Haltung, wie der seiner späteren Gemeinde. Ohne Zweifel hat er seine Jünger ermahnt, ihr Leben stetig im Bewusstsein des nahenden Gerichts zu führen und in der ständigen Bereitschaft auf dasselbe (Mt 24 42—44 25 1—13 Lc 12 35—38), aber er hat daraus nicht die Anweisung zum Grübeln und Rechnen oder gar zu unstätem Leben und Müssiggang abgeleitet, sondern zur Treue und Anhänglichkeit gegen seine Person und sein Wort (Lc 12 36ff. Mc 8 38), zur Wachsamkeit, d. h. der Geistesklarheit und Besonnenheit, welche das Auge offen behält für die drohenden Gefahren (Lc 12 35—38), zum Gebet, durch welches man die Schwachheit des Fleisches übertäubt und von Gott Hilfe erlangt (Lc 18 1—8 cf. Mc 14 38), zur Treue, die sich im Grossen wie im Kleinen bewähren muss (Mt 24 45—51 Lc 16 10—12). Durch den Gedanken an das nahe Ende wird also der Ernst der Pflichterfüllung in diesem Leben nicht gemindert, sondern eben diese gewinnt einen höheren Werth. „Es wird im Gericht Gottes nicht nur darnach gefragt, aut wie viel Macht, Ehre, Freude der Mensch in dieser Welt verzichtet hat, sondern was er erworben hat, was er geworden ist. Wer hat, dem wird gegeben werden.“ (BOUSSET p. 52). Es ist gleichgültig, ob man das Gleichniss von den anvertrauten Pfunden direkt auf den irdischen Beruf, oder (wie BOUSSET) auf das persönliche Können des Menschen deutet; jedenfalls wird in dieser Parabel, wie indirekt in der vom ungerechten Haushalter die Treue im Beruf als selbstverständlich nothwendig vorausgesetzt. Und wenn die Menschen über jedes unnütze Wort am Gerichtstage Rechenschaft ablegen müssen (Mt 12 36 37), dann gewiss auch über jede unnütz verbrachte Stunde und über jegliche Ungerechtigkeit und Untreue. Denn wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Grossen treu, und wer im Geringsten untreu ist, ist es auch im Grossen (Lc 16 10 12). Mit diesem Worte bindet Jesus das irdische mit dem himmlischen, das weltliche mit dem gottgeweihten Leben zusammen und erklärt jenes nicht nur für eine Schule und ein Prüfungsmittel für dieses, sondern für genau in gleichem Masse vor dem göttlichen Urtheil in Betracht kommend. Gewiss muss man sich hüten, aus diesen kurzen Worten ein System Jesu zusammen zu zimmern,

aber sie genügen, um sicher zu stellen, wie er empfand und entschied, wo solche Fragen an ihn herantraten. Das Resultat, das wir hiermit begründet haben, besteht darin, dass Jesus das ganze weltliche Leben des Einzelnen, wie es in Ehe und Familie, in Haus und Beruf, in Arbeit und Besitz verläuft, wohl als ein im Vergleich mit den Gütern des Himmelreiches andersartiges und geringstes Gut aufgefasst hat, aber keineswegs diese Ordnung als solche für ein Hinderniss des Strebens nach dem Reiche Gottes hielt, sondern die treue Bewährung in ihr in die Gerechtigkeit des Reiches Gottes einrechnete. Er hat seine Gläubigen aus ihr nur da gelöst, wo er sie in eine neue Arbeit stellte, oder es für ihr Seelenheil unentbehrlich schien. Dagegen hat seine eschatologische Stimmung hierfür keine andere Wirkung gehabt, als dass er seine ganze Wirksamkeit nicht auf diese Grenzgebiete des sittlichen Lebens zerstreute, sondern energisch konzentrierte auf die Grundforderungen der Sittlichkeit in ihrem Zusammenhange mit der Religion.

d) Um Jesu Beurtheilung der natürlichen Ordnungen und Güter des Lebens vollständig darzustellen, muss in diesem Zusammenhange auch seine Stellung zu seinem Volke und Vaterlande, zu Staat und Obrigkeit besprochen werden. Ueber letztere ist bereits oben (p. 42—46) gehandelt; hier genügt der Hinweis darauf, dass sein Urtheil über diese Ordnungen der menschlichen Gesellschaft genau die gleiche Haltung zeigt, die wir bisher beobachteten. Das positive Recht, das auf den Grundsatz der Vergeltung aufgebaut ist, und der Zwang der Staatsgewalt haben im Reiche Gottes keinen Raum mehr. Aber für die gegenwärtige Welt der Herzenshärte und Argheit werden sie in ihrer Sphäre anerkannt. Immerhin muss zugestanden werden, dass von allen natürlichen Ordnungen die (heidnische) Staatsgewalt am ungünstigsten beurtheilt wird, wozu er gewiss in den politischen Verhältnissen seiner Zeit Grund genug hatte. Dass die Seinen zu dieser in irgend ein aktives, sie unterstützendes und beförderndes Verhältniss treten könnten, liegt ganz ausserhalb seines Gesichtskreises. Denn in ihr findet er die eigentliche Verkörperung der heidnischen Selbstsucht. Und dennoch sah er auch in Staat und Obrigkeit einen göttlichen Gedanken von ewiger Bedeutung. Er erkannte den Segen und Gewinn der organisirten Gemeinschaft durchaus an, deshalb schaute er das zukünftige Heil unter dem Bilde eines Reiches Gottes (oben p. 44. 48).

Viel sympathischer freilich war seine Stellung zu seinem Volkthum und Vaterlande. Ja, manche von den überlieferten Aussprüchen legen die Annahme nahe, dass er nicht nur ein eifriger Patriot und Volksfreund, sondern dass sein ganzes Empfinden sogar ein durch und

durch partikularistisches gewesen sei, dass er auch den Himmel und das Reich Gottes ganz eigentlich als Domäne Israels und unter jüdischen Formen gedacht habe. Seine göttliche Sendung ist, wie er selbst sagt, nur an die verlorenen Schafe vom Hause Israel gerichtet (Mt 15 24). Das ganze Gesetz und die Propheten bleiben gültig, auch wenn Himmel und Erde vergehen, auch kein Jota und kein Hörnchen soll davon verloren gehen (Mt 5 18 = Lc 16 17). Bei der Neugeburt aller Dinge, wenn des Menschen Sohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen wird, dann werden auch die Zwölfe auf 12 Thronen sitzen und die 12 Stämme Israels richten (Mt 19 28). Man hat keinen genügenden Grund, diese Worte für geschichtliche Fälschungen von judaistischer Seite zu erklären. Wie man sich aber auch mit ihnen abfinden mag, jedenfalls ist die durch sie bezeugte Position von Jesu bis an sein Ende festgehalten. Denn Mt 15 24 fällt aller Wahrscheinlichkeit nach in die Zeit der Krisis und noch später ist Mt 19 28 gesprochen. Ein schroffer Partikularismus würde allerdings zu anderen Worten Jesu in unlösbarem Widerspruch stehen. Mindestens in der letzten jerusalemitischen Zeit (Mt 21 40 ff. 22 1 ff. = Lc 14 15 ff., vgl. Mc 13 10 Joh 12 20—24), aber auch schon früher in nicht datirbaren Aussprüchen (Lc 4 24 ff. 11 29—32 13 28 f.) nahm er die Verwerfung Israels und den Eingang der Heidenvölker in's Reich Gottes in Aussicht. Aber überhaupt dachte er das von ihm verkündigte Heil als für alle Völker bestimmt, weil es ja Erde und Himmel umspannen sollte (s. oben p. 22). Auch die genannten schwierigen Worte lassen sich in diesem Sinne deuten. Wenn er seine ausschliessliche Sendung an Israel betont (Mt 15 24), so ist dies Wort nach dem geschichtlichen Zusammenhange, in dem es steht, bereits unter der Voraussetzung gesprochen, dass nach seinem Tode sein Lebenswerk von den Aposteln weiter zu führen sei. Ferner vergleicht er bei aller Aufrechterhaltung der Prärogative Israels die Heiden nicht mit den für unrein geltenden Strassenhunden des Orients, d. h. mit Menschen, an die das Heilige nicht weggeworfen werden darf (cf. Mt 7 6), sondern mit den Stubenhündchen, die eine intimere Gemeinschaft nicht von vornherein unmöglich machen (15 26). Endlich zeigt der Verlauf der Erzählung, dass ihm trotz seiner absichtlichen Beschränkung auf Israel wichtiger als die natürliche Zugehörigkeit zu diesem die geistige, nämlich das unentwegt festgehaltene Vertrauen auf Gott und seinen Gesandten ist (15 28). Das *πρωτον* des Mc (7 27) ist zwar nicht authentisch, da es im Folgenden unberücksichtigt bleibt, wohl aber ist es die älteste und durchaus zutreffende Interpretation des Ausspruchs Jesu. Ist also dieser durchaus nicht partikularistisch gemeint, so zeigt er doch auf's Deutlichste den religiös gefärbten Patriotismus, den Jesus trotz

des Misserfolges bei seinem Volke bis an's Ende festhielt. Dies Volk blieb ihm wegen der Offenbarungen und Verheissungen Gottes an die Väter das auserwählte und für den Besitz des Reiches Gottes in erster Linie bestimmte, so lange es sich noch nicht definitiv und in seiner Gesamtheit gegen den Glauben an ihn verstockte. Nichts Anderes will aber auch der Ausspruch Mt 5 17f. besagen. Dies Wort im Sinne eines starren Pharisäismus aufzufassen, verbietet alles, was uns von Jesu überliefert ist. Er spricht vielmehr aus, dass die ganze Offenbarung Gottes in Gesetz und Propheten von ihm nicht zerstört, sondern zur Vollendung gebracht werden soll. Auch nicht der geringste der dort niedergelegten göttlichen Gedanken soll in seinem Evangelium verloren gehen. Er verbindet also eine vollständig konservative Haltung gegenüber dem Gesetz und den Propheten mit der inneren Freiheit gegenüber denselben, so dass die Erfüllung dann eine höhere Stufe repräsentirt als der Buchstabe. Der dritte Ausspruch endlich (Mt 19 28) erklärt sich, wenn man beachtet, dass offenbar die Zwölfzahl der Jünger mit Rücksicht auf die 12 Stämme Israels festgesetzt war, und dass der Lohn der Jünger ihrer Arbeitsleistung entsprechend dargestellt werden soll. Denn wie sie in Israel das Evangelium verkünden, so werden sie auch Israel ihrer Predigt gemäss richten. Auch dies Wort bezeugt also nicht einen schroffen Partikularismus, da die Beschränkung auf Israel durchaus kontextgemäss ist, und der bei Paulus überlieferte Glaubenssatz, dass „die Heiligen die Welt richten werden“ (I Kor 6 2) ist eine ganz in Jesu Sinn (cf. Mt 5 5) und gewiss nicht erst von Paulus vorgenommene Verallgemeinerung jenes Ausspruchs. Aber allerdings treffen wir auch hier die für ihn charakteristische Begrenzung der Wirksamkeit auf sein Volk. Dass er ausdrücklich die Mission seiner Jünger unter den Heiden in's Auge gefasst haben sollte, ist trotz Mc 13 9f. Mt 28 19f. gegenüber Gal 1 2 Act 15 sehr unwahrscheinlich.

Jesus gehörte seinem Volke; sein ganzes Leben hat er voll inniger Liebe zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel dem Versuch gewidmet, dies Volk für Gottes Reich geschickt zu machen (Mt 23 37, cf. Lc 19 41 23 28ff.). Bis zu seinem Ende hat er die Hoffnung nicht aufgegeben, dass trotz des letzten grossen Abfalls Israel als Volk sich zu Gott bekehren werde (Mt 23 39 Lc 23 34, cf. Act 1 6 und vergleiche die ganze Haltung der Urapostel). Israel bleibt ihm das auserwählte Volk, unter dem er zu wirken hat, Jerusalem des grossen Königs Stadt (Mt 5 35), der Tempel Gottes Haus und Stätte des Gebetes (Mc 11 17). Es ist ganz unzweifelhaft, dass seine Gedanken über das israelitische Volksthum (Mt 8 10—12 Lc 10 33 etc.), über den davidischen Königsthron

(Mc 12^{35ff.} Mt 12⁴² Lc 10²⁴), über den jerusalemischen Tempel (Mt 24^{1 2}, cf. 17²⁶ Joh 4^{21 23f.}) weit hinausgingen, aber das ändert an der Thatsache nicht das Geringste, dass er seine persönliche Wirksamkeit durch die Liebe zu seinem Volke, durch einen mit seinem religiösen Empfinden auf's Engste verbundenen Patriotismus bestimmt wusste.

Nur wenn man sein Verhalten unter den Gesichtspunkt eines solchen religiös gegründeten Patriotismus stellt, ist auch seine Stellung zu dem Gesetze völlig durchsichtig. Erst aus dieser Rücksicht gegen sein Volk erklärt sich die eigenthümliche Beobachtung, dass Jesu prinzipielle Stellung zum Gesetze viel freier war als seine Lebensgewohnheiten selbst. Nur wo er es als seine Pflicht erkannte, gegen den Buchstaben des Gesetzes zu handeln, hat er sich daran nicht gebunden. Wie man auch über Sabbatsverletzung schreien mochte, er heilte unbeirrt auch am Sabbat und vielleicht gerade am Sabbat die, welche Gott ihm zuführte, weil er sonst in Wahrheit ein Gesetzesübertreter geworden wäre (Mc 3⁴). Aber im Uebrigen hat er sich sicherlich, wenn auch nicht ängstlich, an den Buchstaben des Gesetzes gehalten trotz des Bewusstseins seiner königlichen Freiheit. Die Hinwegsetzung über die gesetzliche Ordnung, die man bei David, dem ruhmvollen Prototyp des messianischen Königs, aus seiner königlichen Machtvollkommenheit rechtfertigte, nahm er auch für sich und die Seinen in Anspruch; aber er hatte damit nichts Anderes in Schutz zu nehmen, als dass seine Jünger am Sabbath Aehren gerauft hatten, was nur eine kleinliche Betrachtungsweise zu einer Uebertretung des Sabbatgebotes aufbauschen konnte (Mc 2^{25f.}). Als die Tempelsteuer von ihm eingefordert wurde und Petrus die Verpflichtung ohne Weiteres anerkannte, machte Jesus ihm klar, dass eine solche Verpflichtung für ihn und die Seinen nicht vorliege, aber dennoch liess er, damit den Juden kein Aergerniss gegeben werde, ihn zahlen (Mt 17²⁷). Wenn er predigt: Was in den Menschen eingeht (Speise und Trank) verunreinigt den Menschen nicht (Mc 7¹⁵ Mt 15¹¹), wenn er sagt, dass der Becher, von Raub und Unmässigkeit gereinigt, auch äusserlich rein werde (Mt 23²⁶ = Lc 11⁴¹), so richtete sich das allerdings zunächst nur wider die pharisäischen Satzungen; aber wie hätte es ihm entgehen können, dass er damit auch alle mosaischen Unterschiede von reiner und unreiner Speise aus den Angeln hob? Und doch schickte er den von Gott Gereinigten zu den Priestern (Mt 8⁴), erkannte also durch sein Verhalten die Reinigungsgebote als gültig an. Wir haben mithin bei vollster principieller Freiheit Jesu gegenüber allen jüdischen Autoritäten und dem Gesetzesbuchstaben eine nach Möglichkeit vollständige, der Volkssitte entsprechende Beobachtung

des gesammten Gesetzes aus religiös begründetem Patriotismus. Um seine Wirksamkeit unter seinem Volke nicht von vornherein lahm zu legen, und die Aufmerksamkeit nicht von seiner eigentlichen Heilsabsicht abzulenken, trug er das ganze Joch der durch das Gesetz festgelegten Volkssitte. Man kann zur Bezeichnung seiner Stellung dazu gar keinen korrekteren Ausdruck finden als ihn Paulus Gal 4 4 bietet: Gott sandte seinen Sohn . . . unter das Gesetz gestellt, damit er die unter dem Gesetz Stehenden loskaufe, damit wir die Sohnschaft empfangen.

e) Die Betrachtung der Stellung Jesu zu seinem Volke bietet mithin eine wesentliche Ergänzung der bisher geführten Untersuchung; denn gerade an diesem Punkte lässt sich mit voller Deutlichkeit zeigen, dass seine Wirksamkeit ganz und gar nicht als eine Untergrabung der natürlichen Lebensordnungen beurtheilt werden kann, sondern vielmehr eine Befestigung derselben mit sich bringt. Denn wenn er, wie sein Verhalten beweist, die aus dem Volksthum für jedes Glied sich ergebenden Pflichten anerkannte und dem entsprechend die Blüthe und das rechte Wohlbefinden des Volkes für ein hohes Gut erachtete, so muss er eben über Ehe, Familie und alle sonstigen natürlichen Ordnungen ein analoges Urtheil gefällt haben. Denn die rechte Ehe entspricht gewiss nicht weniger einem Gedanken Gottes, als die Berufung Israels zum Gottesvolke, ist vielmehr schon bei der Schöpfung des Menschen selbst intendirt (Mt 19 4—8). Und wenn Israels Vorzug vor anderen Völkern unter Umständen auch verloren gehen kann (Mt 8 11 f. 21 43), so ist damit ausgedrückt, dass die bisherige Gebundenheit der göttlichen Offenbarungen an ein irdisch-fleischliches Volksthum, ein so grosses Gut sie für die Bürger dieses Volkes auch sein mag, dennoch gegenüber den Gütern des Himmelreiches, eben weil sie an jene fleischliche Vermittlung nicht nothwendig gebunden sind, ein irdisches, vergängliches, dem Wesen des Himmlischen fremdes Gut ist. Die Grundstellung Jesu ist also auch gegenüber den Prärogativen Israels die gleiche, wie gegenüber allen anderen irdisch-natürlichen Gütern und Pflichten. Das schliesst selbstverständlich nicht aus, dass bei dieser prinzipiell gleichen Stellung doch die Beurtheilung und Werthung der einzelnen natürlichen Güter bei ihm eine verschiedene gewesen ist. Am höchsten hat er offenbar, wie sich aus der bisherigen Untersuchung ergibt, die Ordnungen der Ehe (Familie) und des israelitischen Volksthums, am geringsten den (gehäuften) Besitz und die politisch-rechtlichen Formen des Staatswesens geschätzt. Besonders bewunderungswürdig erscheint mir aber, dass er, obwohl er diese Güter und Ordnungen als im Vergleich mit denen des Gottesreiches weit geringere und andersartige, vergängliche be-

urtheilte, dennoch ihnen für die gegenwärtige Weltzeit nicht allen Werth abgesprochen hat. Er hat also seine eschatologische Stimmung, die Erwartung des nahen Endes, zu beherrschen vermocht, hat sich durch den Blick auf die herrliche Zukunft den Werth des gegenwärtigen Lebens nicht verkürzen lassen. Nur dazu hat er ihn sich dienen lassen, die Gefahren des zeitlichen Lebens für die Seele ganz zu würdigen und mit aller Energie dies Leben durch das vollkommene, in der Ewigkeit realisirte Ideal zu verklären. Damit ist aber endgültig der Beweis erbracht, dass seine Beurtheilung der natürlich-irdischen Güter nicht einer asketisch-weltflüchtigen Stimmung entsprungen ist, sondern einer weltüberwindenden, weltfreudigen; es giebt auch in dieser Welt Anlass genug, Gott zu danken, sich seiner Gaben zu freuen und so durch dieses Leben die freudige, religiöse Grundstimmung sich nicht dämpfen, sondern stärken zu lassen. Aber es giebt zugleich des Leides und Anstosses genug in dieser Welt, um sich nicht in sie zu verlieren, sondern nach den vollkommenen Freuden des Reiches Gottes sich zu sehnen.

Unsere Untersuchung hat ergeben: 1) Jesus hat sein Leben aus der Grundstimmung der Freude heraus geführt und diese bis an's Ende festgehalten, hat auch versucht, sie bei seinen Jüngern anzuregen. 2) In der natürlichen Freude am Leben fand er kein nothwendiges Hinderniss dieser Grundstimmung, sondern ihren naturgemässen Ausdruck; deshalb hat er der natürlichen Freude ihren Raum im Leben gegönnt. Im letzten Grunde stimmen also Irdisches und Ewiges, Welt und Reich Gottes gar wohl zusammen, haben doch beide ihren Ursprung in Gott. Deshalb soll das ewige Leben zugleich die Potenzirung menschlicher Freude und menschlichen Wohlbefindens sein. 3) Unbedingt aber ist das natürliche Leben der Bruderliebe, Herzensreinheit und Gottesgemeinschaft unterzuordnen und je nach Bedürfniss theilweise und selbst ganz aufzuopfern. — Mit diesen allgemeinen Grundgedanken steht Jesu Beurtheilung der natürlich-sittlichen Güter und Pflichten durchaus im Einklange. 1) Allerdings wird hier mit besonderer Schärfe die grosse Kluft, die zwischen diesem und jenem Leben besteht, hervorgehoben. Jesus weiss nichts von einem „innerweltlichen Ideal“, durch dessen Realisirung die Welt zum Reiche Gottes würde, sondern aller natürlich-menschlichen Thätigkeit und allen natürlich-menschlichen Gütern gegenüber wird das Reich Gottes durchaus supernatural gedacht. 2) Diese Urtheile sind in allem Wesentlichen nicht eschatologisch motivirt, sondern rein religiös. Es ist, soweit wir bisher sehen konnten, namentlich die Verflechtung mit der Sünde und die vergängliche Gestalt dieser Lebensformen, aus welcher sich ihre Minderwerthigkeit ergibt. 3) Auch ist der Gegensatz kein absoluter. Denn

das irdische Leben, ja selbst irdische Schätze (Mt 6 20) werden in verklärter Gestalt auch in's ewige Leben herübergenommen, und nirgends wird der Versuch gemacht, den irdischen Institutionen ihre Berechtigung für die Gegenwart abzusprechen. Die natürlichen Pflichten sind zwar an sich minderwerthig, können aber doch mit der richtigen zum Reiche Gottes gehörigen Gerechtigkeit einen unzertrennlichen Bund eingehen (vgl. Mt 15 4 f. 24 19 4—9).

Von einem unauflöslichen Widerspruch zwischen Jesu Grundanschauungen und seiner Beurtheilung der natürlich-sittlichen Güter und Ordnungen kann also keine Rede sein, wohl aber dient diese in Verbindung mit den Sprüchen von der Selbstverleugnung dazu, den Eindruck zu verschärfen, dass es sich im ewigen Leben noch um etwas ganz Anderes handelt, als um eine geradlinige Steigerung des natürlichen Lebensinhaltes. Wenn aber die Fülle des natürlichen Lebens auch in ihrer Potenzirung zum ewigen Leben noch nicht den wichtigsten Theil des Lebens im Reiche Gottes ausmacht, so kann der eigentliche Werth des ewigen Lebens — eine andere Möglichkeit bleibt nicht mehr — nur in der Gerechtigkeit und den Beziehungen zum Vater-Gott bestehen. Denn die Verkündigung der väterlichen Güte Gottes und die Forderung der Gerechtigkeit machen neben der zusammenfassenden Verkündigung vom Reiche Gottes den gesammten Inhalt der Predigt Jesu aus.

4. Kapitel.

Die Gerechtigkeit des Reiches Gottes.

I. Wir haben bereits gefunden, dass Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft Jesu mehr werth waren, als alles Glück dieser Erde, und dass das Evangelium, welches diese in sich enthielt, ihm werthvoller war als die grössten Machtthaten, die Gott ihm schenkte. Dann kann es uns aber nicht in Verwunderung setzen, dass er, wenn er schon in seinen äusserlichen Machtthaten Zeichen der Nähe des Gottesreiches, ja Beweise seiner machtvollen Wirksamkeit sah, wenn er also überhaupt sein Thun und Wirken auf Erden mit jenem Allmachtswirken Gottes, welches den Anfang einer neuen Welt begründen sollte, in unmittelbaren Zusammenhang zu stellen vermochte, dass er dann mit gleichem, ja mit besserem Rechte seine ganze Wirksamkeit, insbesondere seine Predigt des Evangeliums in den gleichen Zusammenhang stellen konnte. Denn der eigentliche Schwerpunkt seines Wirkens lag ja für ihn nicht im Wunderbaren, sondern in der Verkündigung der Gerechtigkeit und der väterlichen Liebe Gottes. Es ist durchaus willkürlich, zu bestreiten,

dass er selbst im Gleichniss vom viererlei Acker seine Predigt des Evangeliums mit dem Geheimnisse des Himmelreichs in Zusammenhang gebracht habe (Mt 13 3—9) und sie als die Thätigkeit darstellte, durch welche er Frucht für das Reich Gottes schaffe. Da ihr Erfolg von der Beschaffenheit der Herzen abhängt, wie der Erfolg der Säemannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers, auf welchen die Saat fällt, so folgt, dass diese Wirksamkeit eine geistige ist. Allerdings hat schon das älteste Evangelium diese Parabel auf die Verschiedenartigkeit der Aufnahme, welche Jesu Predigt findet, gedeutet, aber nicht darin liegt die eigentliche Pointe, sondern in der Enthüllung des Geheimnisses vom Reiche Gottes. Dies Geheimniss besteht darin, dass keine urplötzliche, gewaltige Gottesthat, die wie der Blitz vom Aufgang bis zum Untergange gesehen wird, die Gottesherrschaft errichtet, sondern ein stilles, unscheinbares Wirken, dem eines Säemannes gleich. Niemand kann gezwungen werden, so wenig wie der Landmann das Wachsthum eines Samenkorns erzwingen kann; sondern wie dieser den Samen ausstreut und ruhig dem stillen Wachsen und Keimen desselben im Erdschoss entgegenharret (Mc 4 26—29), so muss Jesus auf den Erfolg der geistigen Wirksamkeit harren, der von der Beschaffenheit der Menschenherzen abhängig ist. Man wird hieraus nicht die durch die vorangegangene Untersuchung genügend widerlegte Folgerung ziehen dürfen, dass er die eschatologische Idee nur als die Form für den eigentlichen Inhalt der Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft vorgestellt hätte; nein, er gab in seiner Predigt nicht die vollständige Sache, wohl aber die Hauptsache. Wie später Paulus die Christen schon als im Himmel wandelnd bezeichnen konnte, weil ihr wahrhaftes Leben, der Herr, der der Geist ist, bereits im Himmel wäre, und dabei doch die künftige Auferstehung und Neuschöpfung nicht verachtete, so konnte auch Jesus, wo Gerechtigkeit und Liebe Gottes die Herrschaft führten, bereits die Reichszeit angebrochen sehen, weil alles Andere nur die nothwendige Konsequenz der väterlichen Liebe Gottes war, die an den Gerechten sich ohne Hemmung offenbaren konnte. Das ist eben das Merkwürdige und Gewaltige seiner Anschauung, dass ihm so ganz die Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft im Mittelpunkt seiner Reichsidee standen, dass dem gegenüber alles Andere, selbst die wunderbare Herrlichkeit und Kraft des ewigen Lebens zurücktrat und vergessen werden durfte.

Gerechtigkeit und Gottes väterliche Güte bilden mit einander den Inhalt der Predigt Jesu. Wir haben kein Recht, diese beiden von einander zu scheiden und ausschliesslich auf die eine oder andere es zurückzuführen, dass er bereits in der Gegenwart das Reich Gottes als wirksame Grösse schauen konnte. Gehören doch beide ihrem

Wesen nach ganz unzertrennlich zusammen. Denn zum Inhalt der Gerechtigkeit rechnete Jesus dem religiösen Sprachgebrauch seines Volkes gemäss nicht nur, wie bei uns üblich, ein Verhalten gegen die Menschen, sondern auch gegen Gott. Offenbar steht aber dieses nothwendig in direkter Abhängigkeit von dem leitenden Gedanken Gottes. Wie er nun Gott als Vater erkannte, so sah er die gerechte Gesinnung gegen Gott in der kindlichen Liebe zum himmlischen Vater, im ehrfürchtigen Vertrauen auf Gottes Aushilfe in aller Noth. Mit diesem Gebote der Liebe zu Gott von ganzem Herzen hat er das Gebot verknüpft: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (Mc 12 31). Aber auch dies Gebot, welches die gerechte Gesinnung gegen die Menschen zum Ausdruck bringt, steht zu dem leitenden Gottesgedanken in engster Beziehung. Die gleiche Liebe, welche Gott den Jüngern Jesu erweist, sollen sie auch unter einander erweisen. Dieser Zusammenhang, der an sich schon deutlich ist und in der johanneischen Literatur ganz besonders hervortritt (vgl. WEISS, Neutestamentl. Theol., § 151, a, b), wird doch auch in den synoptischen Evangelien ausgesprochen. Denn die vergebende Liebe Gottes erzeugt nothwendig im Menschen die gleiche Gesinnung gegen seinen Nächsten; bleibt sie fruchtlos, so verwandelt sie sich in den Zorn des gerechten Richters (Mt 18 23 ff.). Deshalb wird dem, der vergiebt — allgemeiner ausgedrückt: dem, der liebt — vergeben werden (Mt 6 12 ff. Lc 7 47); die, die sich als Friedensstifter bewähren, werden den Namen von Gottes Söhnen erhalten (Mt 5 9). Ausdrücklich endlich wird Mt 5 43—48 der in seiner Liebe vollkommene himmlische Vater als Urbild der Liebe gegen den Feind aufgestellt, und in der Nachbildung seiner Vollkommenheit sollen die Menschen Gottes Söhne werden. Die Begriffe von der Gerechtigkeit der Jünger Jesu und von der vollkommenen Güte des himmlischen Vaters gehören also ihrer Natur nach auf's Engste zusammen. Das neue Gesetz, die Forderung der Liebe ist ewig, weil es an einem ewig unveränderlichen Massstabe, der Vollkommenheit Gottes, orientirt ist. Insofern gehören Jesu Forderung der Gerechtigkeit und seine neue Gottesanschauung auf's Engste zusammen und von beiden muss gelten, dass, wo das Evangelium ist, da auch Gottes Reich vorhanden ist. Indess in anderer Beziehung tritt beides auseinander. Während Gott in seiner Wirksamkeit sich ewig gleich bleibt, sind die Menschenkinder im Werden, verändern sich in der Zeit; auch ist nicht gesagt, dass alle, welche Jesu Gotteserkenntniss annehmen, gleichzeitig ihr Leben nach seiner Norm einrichten. Schon aus diesen Gründen empfiehlt es sich bei aller Gleichartigkeit beider Begriffe doch, ihr Verhältniss zum Reiche Gottes gesondert zu betrachten.

II. Untersuchen wir zunächst das Verhältniss der Gerechtigkeit zum Reiche Gottes. Es ist uns schon öfters im Laufe unserer Untersuchung entgegengetreten, dass recht eigentlich die Gerechtigkeit in den Mittelpunkt der Reichsidee gestellt werden muss, weil uns sonst das ganze Gefüge der Predigt Jesu räthselhaft erscheinen müsste (s. oben p. 38 f. 48. 52 ff. 62 ff.), aber damit ist doch für das genaue Verhältniss beider Begriffe noch nicht das genügende Verständniss erzielt. Vielfach, z. B. von RITSCHL, WENDT u. a., wird ohne Weiteres die sittliche Verbindung der Menschen unter einander durch Gerechtigkeit als eigentlicher Inhalt des Reiches Gottes aufgefasst. Ganz entgegengesetzt urtheilt J. WEISS (a. a. O. p. 42 f. 49 Anm.). Die Gerechtigkeit ist ihm Vorbereitung, nur Vorbereitung und Vorbedingung für den Eintritt in das Reich Gottes, sie ist nicht die sittliche Vollkommenheit, welche die Reichsgenossen in dem Reiche Gottes besitzen. Diese entgegengesetzten Urtheile sind ein getreuer Ausdruck für die scheinbaren Widersprüche in den Worten Jesu. Denn in einer ganzen Reihe von Aussprüchen wird die Gerechtigkeit als Bedingung für den Eintritt in's Reich Gottes, dieses als Lohn der Gerechtigkeit bezeichnet, also wirklich das von J. WEISS angenommene Verhältniss zwischen Reich Gottes und Gerechtigkeit festgestellt; in andern Fällen dagegen wird eine innerliche, wesentliche Beziehung zwischen beiden gesetzt.

Es ist schon gezeigt worden, dass die Gerechtigkeit als Nachbildung der vollkommenen Liebe des himmlischen Vaters nothwendig so ewig sein muss als Gott selbst, also nicht nur vorbereitenden Charakter haben kann. Zum gleichen Ziel führt folgende Erwägung: Vielfach nämlich hat Jesus das Gerechtigkeitsstreben zum ernstesten und ersten Anliegen der Menschen gemacht. Er preist die selig, welche es mit dem Trachten nach Gerechtigkeit ebenso aufrichtig meinen, wie mit dem Hunger nach Speise und Trank (Mt 5 6), sowie diejenigen, welchen die Gerechtigkeit so wichtig ist, dass sie um ihretwillen in der Verfolgung ihr Leben auf's Spiel setzen (Mt 5 10). Er verlangt ferner, dass man die Liebeserweisung gegen den Nächsten als gleich wichtig ansehe, wie die Förderung des eigenen Lebens und dass man Gott aus allen Kräften des Gemüthes, also über alle Dinge, auch mehr als sich selbst liebe (Mc 12 29—31). In gleicher Weise Gott und dem irdischen Gute zu dienen ist unmöglich (Mt 6 24), weil die Gerechtigkeit allein und ausschliesslich das ganze Leben des Menschen bestimmen soll. Das ist also sicher, dass kein andersartiges Streben den Menschen in gleichem Masse erfüllen darf, wie das Streben nach Gerechtigkeit. Andererseits aber steht fest, dass Jesus das Trachten nach dem Reiche Gottes in gleicher Weise hat zur Hauptsache machen wollen. In den

Gleichnissen vom Schatz und von der Perle wird das Reich Gottes als das höchste Gut dargestellt, dessen Erlangung man nicht nur neben anderen Gütern, sondern als das höchste Gut im absoluten Sinne mit Darangabe aller andern Güter erstreben muss (Mt 13^{44—46}). Nicht nur der Reichthum, sondern auch das rechte Auge und die rechte Hand, d. h. die theuersten und unentbehrlichsten Güter, müssen nöthigenfalls mit Entschlossenheit aufgeopfert werden (Mt 5^{29 30}); selbst der Ehe müssen manche um des Gottesreiches willen entsagen (Mt 19^{10—12}) und von den heiligsten Familienbanden, ja selbst vom eigenen Leben sich losreissen, wenn das Streben nach Erhaltung desselben sie am Streben nach dem Gottesreiche hindert (Mt 10^{37—39}). Es ist also ganz zweifellos, dass hier wiederum das Streben nach dem Gottesreiche als das ausschliessende und einzig das Leben des Menschen ausfüllende gedacht ist. Beide Gedanken Jesu, — wenn sie nicht einander widersprechen sollen, und es würde das einen Widerspruch seiner Anschauungen im Centrum selbst bedeuten, — können nur dann mit einander festgehalten werden, wenn das Streben nach Gerechtigkeit mit dem nach dem Reiche Gottes ohne Rest zusammenfällt, wenn also das höchste Gut zugleich als Inbegriff der Gerechtigkeit gedacht wird, so dass alle einzelnen Güter desselben als durch und durch ethischer Art, nicht aber sittlich indifferenter Art gedacht werden. Dagegen genügt es nicht, die Gerechtigkeit lediglich als statutarisch festgesetzte, äusserliche Vorbedingung aufzufassen. Damit wird man dem absoluten Charakter, dem kategorischen Imperativ der Gerechtigkeitsforderung Jesu nicht gerecht; denn die Meinung ist nicht diese, dass man aus Klugheit die Gerechtigkeit erfüllen müsse, um das ewige Leben an Stelle des vergänglichen einzutauschen, sondern, dass es eine unbedingte Pflicht sei, die Gerechtigkeit zu erfüllen, in deren Geleitschaft man dann zugleich in den Besitz des ewigen Lebens eintrete. Ebenso wenig darf man annehmen, dass in dem Streben nach dem Reiche Gottes noch irgend etwas über die Gerechtigkeit Hinausgehendes, gegen sie Gleichgültiges gedacht wird, da sonst dies Trachten mit dem Gerechtigkeitsstreben nicht alterniren könnte. Wir erhalten also einen überwältigenden Eindruck davon, dass Jesus auf nichts im Reiche Gottes Werth gelegt hat, als auf die vollkommene Gerechtigkeit (und die mit ihr verbunden gedachte Gottesgemeinschaft), dass diese für seine Anschauung vom Reiche Gottes, so wenig dieselbe im Ethisch-Religiösen aufgeht, der ausschliesslich und völlig herrschende Grundgedanke ist. Einen zusammenfassenden Ausdruck findet diese Anschauung Mt 6³³, wo der quälenden Sorge der Heiden um Nahrung und Kleidung ein *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*, richtiger wohl mit B *τὴν δικαιο-*

σύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ entgegengestellt wird; unmöglich wird man sagen können, dass die Gerechtigkeit hier nur als Vorbedingung des Reiches Gottes in Betracht komme; sondern das Trachten darnach hat offenbar einen selbständigen Werth; es verlohnt sich, an und für sich und ohne jede Berechnung nach der Gerechtigkeit zu streben; wenn aber dann dem Streben nach Gerechtigkeit das Trachten nach dem Gottesreich hinzugefügt wird, so muss beides mit einander zusammenfallen. Das Trachten nach dem Antheil am Reiche Gottes muss sich im Streben nach Gerechtigkeit bethätigen und zwar erscheint letzteres nicht nur als Vorbedingung, sondern als definitivum.

Damit ist nun zwar zunächst nur gegeben, dass das subjektive Trachten nach Gerechtigkeit und nach dem Reiche Gottes das gleiche ist, aber dieses muss in einer innerlichen Beziehung und Zusammengehörigkeit der beiden objektiven Grössen des Reiches Gottes und der Gerechtigkeit begründet sein, da sonst auch das Trachten nach dem Reiche Gottes noch andere Merkmale als das Streben nach völligem Vertrauen auf Gott und ungeheuchelter Bruderliebe bemerken lassen müsste. Dann kann aber Jesus den Genuss des Reiches Gottes nicht eudämonistisch gedacht haben, wie auch seine Predigt niemals diesen Eindruck macht; konnte aber der Gedanke an sittlich-religiös indifferente Güter des Gottesreiches nie aufkommen, obwohl das ewige Leben als Sublimirung des irdischen verstanden wird, so ist dies nur daraus verständlich zu machen, dass die Art des höchsten Gutes durch und durch ethisch gedacht wurde, dass in seinem Mittelpunkt die Idee der vollkommenen Gerechtigkeit stand. Daraus aber folgt, dass die Gerechtigkeit nicht nur als Vorbedingung, sondern als wesentliches Moment der Gottesreichsidee gedacht werden muss. Dem Schriftgelehrten, dessen Frage Jesus mit dem Hinweis auf das Gebot der Liebe zur Gerechtigkeit und der Liebe zum Nächsten beantwortete und der verständnissvoll erwiderte, dass in der That die Liebe zu Gott und zum Nächsten viel wichtiger sei, als alle Brandopfer und Schlachtopfer, antwortete Jesus mit dem auszeichnenden Wort: Du bist nicht fern vom Reiche Gottes (Mc 12 34f.). Wir ersehen daraus, wie wichtig und charakteristisch für die rechte Auffassung vom Reiche Gottes ihm selbst die rechte Erkenntniss der Gerechtigkeit erschienen sein muss. Ihm war also bewusst, dass dies Verständniss der Gerechtigkeit in unmittelbarer Wechselbeziehung mit derjenigen Anschauung vom Reiche Gottes stand, welche er als massgebend erkannt hatte (WENDT a. a. O. p. 262). Vollständig im Einklang mit dieser Anschauung Jesu und dadurch unser Resultat bestätigend, hat Paulus R 14 17f. das Reich Gottes seinem Wesen nach als Gerechtigkeit charakterisirt. Deshalb ist es auch eine, wenn viel-

leicht nicht von Jesu selbst, so doch vollständig in seinem Sinne gemachte Erläuterung, wenn die Bitte um das Kommen des Reiches dadurch verdeutlicht wird, dass auf Erden Gottes Wille so geschehen möge, wie es im Himmel unter den Engeln bereits der Fall ist (Mt 6 10).

Es steht demnach so, dass wir in seine Anschauung von dem Gottesreiche den Stand der Gerechtigkeit einschliessen müssen, und dass gerade diese Vorstellung von der im Gottesreiche vorhandenen Gerechtigkeit den Begriff vollständig beherrscht. Aber dann müssen wir noch einen Schritt weiter gehen. Eben der Genuss des Gottesreichsgutes ist es dann auch, der die Reichsgenossen in der entsprechenden ethisch-religiösen Qualifikation erhält, wie die Fortdauer der Qualifikation ihnen jenen Genuss bewahrt und erhält. Es findet eine Wechselwirkung statt. Zu einem deutlichen Ausdruck kommt dieser Gedanke Mt 21 43. HOLTZMANN urtheilt freilich z. St., dass V. 43 eine allegorisirende Ausdeutung der Parabel sei, die an sich nur Schuld und Strafe der wider Gott meuterischen Volkshäupter darstellt, aber dagegen spricht schon der gerade hier auftauchende, dem ersten Evangelium sonst nicht eigene Ausdruck des Gottesreiches, während WEISS z. St., wie mir scheint mit besserem Rechte, gerade von V. 43 aus die ursprüngliche Beziehung des Gleichnisses in der Verwerfung Israels und der Berufung der Heiden findet. Im Anschluss an das Gleichniss von den Weingärtnern wird hier von Jesu ausgesprochen, dass von den Juden das Reich genommen und einem Volke gegeben wird: *ποιῶντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς*. Es genügt zur Erklärung dieses Ausdrucks nicht, zu sagen, dass die Bedingung für die Aufnahme in das Reich, nämlich ein bestimmtes ethisches Verhalten, auch Substrat des Seins in demselben ist und bleibt (SCHMOLLER a. a. O. p. 26), da vielmehr der Ausdruck *καρποί* ein organisch-ursächliches Verhältniss bezeichnet. Es handelt sich vielmehr hier um den Gedanken, dass eine bestimmte ethische Beschaffenheit d. i. die Gerechtigkeit als Frucht des Besitzes des Gottesreiches gedacht wird. Während diese sonst vielfach als Bedingung des Eintritts in das Gottesreich gedacht wird, gilt sie hier als Frucht desselben. Unsere Stelle verliert auch die Beweiskraft nicht, weil sie vereinzelt dasteht. Denn dies liegt nur daran, dass der bereits vorhandene Besitz des Gottesreiches sonst nicht in dieser Weise in's Auge gefasst wird. Auch wäre es im Widerspruch mit der wirklichen Entwicklung der Anschauungen des Urchristenthums, wollte man einen so originalen Gedanken erst in der synoptischen Tradition oder vom Evangelisten producirt sein lassen. Dass der Gedanke selbst Jesu nicht fremd ist, lässt sich aber überdies daraus erweisen, dass er denselben in spezieller Zuspitzung auf die Uebung der Versöhnlichkeit auch sonst ausgesprochen hat. Denn jener Schalks-

knecht, der um der hundert Groschen willen seinen Mitknecht würgte, ist deshalb so verwerflich, weil der Erlass seiner eigenen Schuld ihn hätte mild stimmen müssen; weil aber dieser nothwendige und beabsichtigte Erfolg nicht eingetreten ist, wird er den Peinigern und dem Schuldthurm überantwortet. So wird es im Himmelreich auch geschehen (Mt 18^{23ff.} vgl. 6^{12—15}). In der Sache ist dies offenbar vollkommen gleich mit dem, was sich aus Mt 21⁴³ ergeben hatte.

III. Unser Resultat ist demnach dies, dass ganz unverkennbar ein innerer und wesentlicher Zusammenhang zwischen Reich Gottes und Gerechtigkeit besteht, der Art, dass der Besitz der Gerechtigkeit dem höchsten Gute des Gottesreiches seinen vorherrschenden Charakterzug aufprägt und dass zwischen dem Genuss des Gottesreiches und dem gerechten Leben ein organisches Verhältniss stattfindet, vermöge dessen beides in wechselnder Folge von einander abhängig gemacht werden kann. Indess scheinen einem solchen inneren, wesentlichen Zusammenhange von Reich Gottes und Gerechtigkeit alle jene Aussprüche zu widersprechen, in denen das Reich Gottes als Lohn der Gerechtigkeit hingestellt wird, und diese Vorstellungsreihe ist bei Jesu sogar die vorherrschende. Unter der Voraussetzung eines Dienstverhältnisses der Jünger zu Gott, das Mt 20^{1—7} ausdrücklich als ein bedungenes Kontraktsverhältniss aufgefasst wird, besteht die Gerechtigkeit im unbedingten Gehorsam gegen Gott (Mt 6¹⁴). Der den Jüngern zuerkannte Lohn aber besteht in der Theilnahme am Reiche Gottes, denn einstweilen bleibt er im Himmel depontirt (Mt 5^{12 46} 6¹) als ein himmlischer Schatz (6²⁰ Mc 10²¹), der ihnen erst künftig zu Theil werden kann. Ebenso besteht die Strafe schliesslich in der Ausschliessung vom Gottesreiche (Mt 8¹² 22¹³ 24^{40f.} 25¹²), zu welcher Jeder verurtheilt wird, der am Tage des Gerichts nicht als gerecht anerkannt wird. Gerechtigkeit und Reich Gottes verhalten sich also zu einander wie Leistung und Lohn. Damit scheinen sie trotz aller Zusammengehörigkeit als wesentlich verschiedene Grössen gedacht zu sein. Denn der Lohn ist eben etwas Anderes als die geleistete Arbeit; die Verbindung beider ist eine rein äusserliche, sie erfolgt durch die rechtliche Stipulation der Kontrahenten oder durch die Willkür des Herrn. Gleiche Haltung zeigen auch andere Sprüche Jesu, in welchen das Streben nach Gerechtigkeit als Vorbedingung für die Antheilnahme am Gottesreiche gekennzeichnet wird. So ruft ohne Zweifel Jesus seine Volksgenossen zur Sinnesänderung in dem Sinne auf, dass er diese als Bedingung für die Aufnahme in die βασιλεία bezeichnet. Er will ihnen damit den Weg in dieselbe weisen (Mc 1¹⁵). Und ebenso erscheint hier, noch deutlicher aber Mc 8³⁸ das πιστεύειν ἐν τῷ εὐ-

αγγελίῳ oder das Sichnichtschämen der Worte Jesu als Bedingung der Reichsgenossenschaft. Weiter wird Mc 10 14 f. der Kindessinn zur Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes gemacht, weshalb geradezu den Kindern die Befähigung für das Reich Gottes zugesprochen wird. Auch freiwilliger Verzicht auf den Reichthum oder doch völlige innere Freiheit vom Reichthum wird als Bedingung des Eintritts in das Gottesreich genannt (Mc 10 23 ff.).

Aus diesen Aussprüchen geht nun auf's Deutlichste hervor, dass das Eingehen in das Reich Gottes an die Erfüllung der Gerechtigkeit gebunden ist, und dass es als Lohn der Gerechtigkeit gedacht wird. Dann scheint aber die Gerechtigkeit den Charakter der statutarischen, äusseren Bedingung für den Eintritt in's Reich Gottes zu haben, also nur vorbereitender Art zu sein. Indess bliebe bei dieser Auffassung, auch wenn wir von der vorhin entwickelten Gedankenreihe absehen wollten, ein Widerspruch in Jesu Aussprüchen unauflöslich, der ganz unwidersprechlich in der Form vorliegt. Das Grundgesetz jedes Lohnverhältnisses ist die irgendwie normirte Aequivalenz zwischen Lohn und Leistung. Nun ergibt sich aber die merkwürdige Thatsache, dass manche Aussprüche Jesu diese Aequivalenz voraussetzen und sehr scharf hervortreten lassen, während andere mit gleicher Bestimmtheit hervorheben, dass eine Aequivalenz zwischen Leistung und Lohn nicht stattfindet. Um jene Aequivalenz recht scharf hervortreten zu lassen, wird in gnomischer Zuspitzung dem Bekenner Jesu verheissen, dass Jesus ihn als seinen rechten Jünger bekennen wird (Mt 10 32); den Barmherzigen wird Barmherzigkeit, den Versöhnlichen Vergebung in Aussicht gestellt (Mt 5 7 6 14, vgl. auch 25 29). In dem Gleichniss Lc 12 37 wird die Aequivalenz in ganz paradoxer Weise so ausgedrückt, dass der Lohn der Leistung ganz gleich gesetzt wird, der Herr den Knecht bedient, wie früher der Knecht den Herrn. Man empfängt wieder, was man aufgegeben (Mt 10 39 cf. Mc 10 30) oder erhält, was man entbehrt hat (Lc 14 11 cf. Mt 5 5), und ebenso gilt das Grundgesetz der Aequivalenz von Schuld und Strafe; auch hier wird der Mensch mit dem Mass gemessen, mit dem er gemessen hat. Der Richtende wird gerichtet (Mt 7 1 2), der Verleugnende verleugnet (10 33), der Unversöhnliche erlangt die Vergebung nicht (18 35). Wird hier das Grundgesetz von Lohn und Leistung scharf hervorgehoben, so zeigen andere Aussprüche, dass diese Aequivalenz nicht stattfindet, sondern der Lohn ein ganz unverhältnissmässiger ist. Nicht nur wird im Allgemeinen hervorgehoben, dass der Lohn ein grosser (Mt 5 12), ein vielfältiger (Lc 6 38 Mc 10 30) ist, sondern im bestimmten Falle wird dem, der einen Propheten, einen Frommen oder einen Jünger Jesu als solchen aufnimmt, der Lohn dessen

verheissen, den er aufgenommen, obwohl er nicht dasselbe geleistet hat, wie dieser, sondern nur in diesem Aufnehmen seine Pflicht erfüllt hat (Mt 10 41 42). Wer über Wenigem getreu gewesen ist, wird über Viel gesetzt (Mt 25 21—23 24 46 47). Endlich lehrt das Gleichniss Mt 20 1—16 ausdrücklich, dass trotz der grössten quantitativen Verschiedenheit der Leistung der Lohn im Gottesreich ein durchaus gleicher ist, die Ersten den Letzten gleichgestellt werden und umgekehrt (anders Mt 5 19 19 28 Mc 10 40), und Lc 17 10 wird der Lohngedanke überhaupt abgelehnt. Der Widerspruch zwischen beiden Gedankenreihen erklärt sich nur, wenn das Bild von Lohn und Leistung nicht das absolute Verhältniss zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes ausdrückt, sondern je nach dem leitenden Interesse Jesu anders gewendet wird. Wird die Aequivalenz abgelehnt, so handelt es sich um Ablehnung jedweder rechtlichen Verbindlichkeit Gottes gegen die Menschen oder um die Grösse des dargebotenen Gutes, welches zu herrlich ist, als dass menschliche Arbeit heranreichte. Wird dagegen die Aequivalenz betont, so muss damit ausgedrückt sein, dass Lohn oder Strafe sich der Leistung selbst auf's Engste anpassen und zu ihr in Proportion stehen, was zur ersten Anspornung des Willens dient. Durch den Lohnbegriff wird somit ein in der Sache liegendes Verhältniss, eine sachlich begründete Aufeinanderfolge von Gerechtigkeit und Reich Gottes zum Ausdruck gebracht.

Wir haben bereits gesehen, dass dieser sachliche Zusammenhang in der Abhängigkeit der Gerechtigkeitsnorm von der Gottesidee und in der ethischen Art des Gottesreichsgutes begründet ist. Weniger dagegen bewährt sich der Gedanke, den das Bild von Lohn und Leistung nahe zu legen scheint, dass das Reich Gottes der Erfolg, das Resultat der Gerechtigkeitsübung sei. Wie der Lohn gleichsam das Arbeitsquantum, die Arbeitsmenge, die Jemand geleistet hat, in kondensirtem Zustande repräsentirt, und die Lohnzahlung nur die Anerkennung eines durch Arbeit erworbenen Anspruchs ist, so könnte die Belohnung mit der Theilnahme am Reiche Gottes als folgerichtige Anerkennung der geübten Gerechtigkeit und das Reich Gottes mithin als kondensirte Gerechtigkeitsübung, d. h. als die aus rechtem Handeln hervorgehende Geltungssphäre und Organisation der Gerechtigkeit aufgefasst werden.

Diese Meinung hat vor Anderen A. RITSCHL vertreten, wenn er das Reich Gottes als Produkt des gerechten Handelns aus dem Motiv der Liebe beschreibt. Durch die Ausübung der Gerechtigkeit werde nämlich unter allen Gliedern der Friede bewirkt, und eben dieser gemeinschaftliche Frieden oder diese religiöse Bruderschaft sei ein wesentlicher Theil des höchsten Gutes im Reiche Gottes (Rechtfertigung und Versöhnung II § 5 § 33 bes. p. 293 f.). Diese Meinung hat in der

That Manches für sich. Wenn das Reich Gottes nach Jesu Meinung eine organisirte Gemeinschaft darstellen soll, die den Abschluss aller Menschheitsentwicklung bildet (oben p. 46) und wenn der Antheil jedes Jüngers am messianischen Regiment sich nach seinen Kräften und seiner Bewährung bemessen soll (p. 30), so scheint daraus zu folgen, dass kein gutes Werk, keine Frucht der Gerechtigkeit verloren geht, sondern im Reiche Gottes ihre bleibende Stätte finden muss. Indess bedarf dieser Gedanke doch einer näheren Bestimmung. Niemals hat Jesus einen Zusammenhang, eine innere Zusammengehörigkeit der auf die Naturbeherrschung, auf die Kultur gerichteten menschlichen Arbeit mit dem Reiche Gottes festgestellt. Beide sind gegen einander durchaus gleichgültig. Ehe, Familie, Eigenthum, Reichthum, Kulturarbeiten haben mit dem Reiche Gottes Nichts zu schaffen, sondern durch einen gewaltsamen Bruch und Umsturz der natürlichen Entwicklung tritt das Reich Gottes in die Welt. Das natürliche Resultat der Arbeit, die Güterproduktion, ist religiös gleichgültig.

Anders steht es allerdings schon mit den durch die Liebe, die Jesus fordert, erzeugten Beziehungen zu den Menschen. Der gemeinschaftliche Frieden, die religiöse Bruderschaft hat allerdings ihre bleibende Bedeutung auch im Reiche Gottes. Jesus ermahnt nicht nur die Jünger, Frieden unter einander zu halten (Mc 9 50), sondern verheisst auch den Friedensstiftern den Titel von Gottessöhnen, den sie im Reiche Gottes führen sollen (Mt 5 9). Hierin kommt der nothwendige Zusammenhang der religiösen Bruderschaft mit der Gotteskindschaft zum deutlichen Ausdruck, der auch der fünften Bitte zu Grunde liegt. Wie die Gotteskindschaft wird natürlich auch die Bruderschaft im Reiche Gottes ihre Vollendung finden. Jeder, der um Jesu willen Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder aufgegeben hat, wird bei der Wiedergeburt aller Dinge seinen Verlust hundertfältig ersetzt sehen und das ewige Leben haben (Mt 19 28f. vgl. mit Mc 10 30). Auch soll der ungerechte Mammon zum Erwerb von Freunden dienen, die in die ewigen Hütten aufnehmen (Lc 16 9). Man wird also zugestehen müssen, dass auch die Vollendung der im Sinne Jesu geschlossenen Liebes- und Freundschaftsverhältnisse im Reiche Gottes statthaben soll. Aber man wird sich auch dem Eindruck nicht verschliessen dürfen, dass in solchen Aeusserungen nicht die eigentliche Sache, das Wesen des im Reiche Gottes mitgetheilten Gutes beschrieben wird, sondern eher eine selbstverständliche und beiläufige Zugabe. Jedenfalls entspricht der Nachdruck, den RITSCHL diesem Gedanken beilegt, nicht den Intentionen Jesu.

Hiervon muss ein anderer Punkt scharf unterschieden werden.

Man wird nämlich auch die Verkündigung des Evangeliums als eine bestimmte Form der Gerechtigkeitsübung bezeichnen dürfen; die Frucht dieser in Gerechtigkeit geübten Wirksamkeit ist die Errettung und Gewinnung von Seelen für das Reich Gottes, und diese Frucht der Gerechtigkeit, wenn man sie als solche bezeichnen darf, nimmt nun zweifellos eine hervorragende Stellung im Reiche Gottes ein. Allerdings ist es in einzigartiger Weise die Macht Jesu Christi, solche Wirksamkeit zu üben. Denn die Gotteserkenntnis und die Gerechtigkeitskenntnis, welche ja den eigentlichen Inhalt des Evangeliums bilden, sind der Ausfluss seiner einzigartigen Stellung zum Vater, mithin sein persönlichstes Eigenthum (Mt 11 27—30 cf. 5 43—48 und vgl. das ἐγώ 5 22 etc.). Aber unter Anerkennung dieser seiner persönlichen Würde gewinnen an jener Wirksamkeit auch die Seinen Theil. Denn wenn er in Aussicht nimmt, dass das Reich Gottes über den kleinen Kreis seiner gegenwärtigen Jünger hinauswachsen werde (Mt 13 31 32), so beruht das zwar zunächst auf dem Erfolge seiner eigenen geistigen Arbeit (Mt 13 3—9). Diese aber ist in erster Linie auf die Zwölf gerichtet, die er dazu bestimmt hat, dass sie um ihn seien und dass er sie zur Predigt aussende (Mc 3 14) und die, was sie von ihm in der Stille hören, auf den Dächern predigen sollen (Mt 10 26 f.). Sein persönlicher Erfolg besteht also ganz wesentlich in der Anregung der Evangelistenthätigkeit der von ihm Gewonnenen. Wenn er nun mit der Verkündigung des Evangeliums den Erfolg derselben zusammenfasst und zum Reich Gottes in sachliche Beziehung stellt (Mt 13 31 ff.), so meint er damit gewiss nicht nur den Erfolg seiner eignen Evangelisationsarbeit, sondern auch den durch ihre Wirksamkeit veranlassten. Wir haben also ein gutes Recht, die Evangelisationsarbeit Jesu sowie seiner Jünger als eine besonders wichtige Form der Gerechtigkeitsübung hier ebenfalls in Betracht zu ziehen. Dazu kommt, dass nach p. 65 f. die Predigt des Evangeliums in der gottfeindlichen Welt eine Erprobung des Ernstes ist, mit dem man Gottes Wort allem Anderen überordnet und vorzieht, also eine persönliche Bewährung der gottgefälligen Gerechtigkeit und Treue.

Wie nun die Evangelisationsarbeit der Natur der Sache nach eine besonders hohe Anerkennung findet, so kann sie geradezu als ein Dienst am Reiche Gottes bezeichnet werden (Lc 9 62 εὐθετος τῇ β. τ. θ., vgl. Mt 19 12), weil ihr Resultat, nämlich die erretteten Seelen, unmittelbar in's Reich Gottes hineingehört. Jesus ist sich nämlich bewusst, durch seine seelenrettende Thätigkeit, die er durch die Verkündigung des Evangeliums vollzieht (von seinem Tode muss einstweilen noch abgesehen werden) eine Wirksamkeit zu üben, die zwar unscheinbar, aber in ihrer Art nicht geringer ist, als die Herbeiführung des Reiches in

Herrlichkeit. Diese wichtige Veränderung in der Werthung der apokalyptischen Gedanken entspringt einer veränderten Werthung der menschlichen Persönlichkeit. Jesus hat darin eine, durch die vorangehende Entwicklung allerdings vorbereitete, Neuerung vollzogen, dass er jeder einzelnen menschlichen Seele einen unendlichen Werth beilegte. Der Satz, dass der Gewinn der ganzen Welt mit dem Verluste der ψυχή zu theuer bezahlt ist (Mc 8 36 f.), hat nicht den trivialen Sinn, dass dieser Verlust für den Einzelnen unersetzlich ist, weil er natürlich von der Welt keinen Nutzen mehr ziehen kann, wenn er sein Leben verliert, sondern enthält den mit Nachdruck ausgesprochenen Gedanken, dass dieser Verlust für jeden deshalb unersetzlich ist, weil ihm damit das ewige Leben im Reiche Gottes verloren geht (V. 37 f.). Die Seele jedes einzelnen Menschen gewinnt also einen unvergleichlichen Werth, der grösser als der der Welt ist, aus dem Grunde, weil auf jeder Seele die Entscheidung für eine ganze Ewigkeit lastet, und Seligkeit oder Verderben von ihrem Verhalten abhängt. Deshalb das furchtbare Wehe über den, der eine Seele um ihr ewiges Heil betrügt (Mt 18 6 7), deshalb der furchtbare Ernst der eigenen Selbstzucht im Blicke auf das ewige Leben (18 8 f.), deshalb aber auch die unvergleichliche Freude im Himmel über jeden Sünder, der Busse thut. Denn der himmlische Vater will nicht, dass auch nur eins von diesen Geringen verloren gehe (Mt 18 12—14, vgl. Lc 15).

Jesus ist also unzweifelhaft von der erhabenen Gewissheit beseelt, durch seine Uebung der Gerechtigkeit den Geltungsbereich des Reiches Gottes zu erweitern, Menschen in das Reich Gottes aufzunehmen. Auch SCHMOLLER, der im Uebrigen den einheitlich-eschatologischen Gedanken des Reiches Gottes konsequent durchzuführen sucht, hat dies anerkennen müssen; er sieht den eigentlichen Zweck der Wirksamkeit Jesu in der Gewinnung von Menschen, welche, wenn Gott sein Reich kommen lassen wird, Genossen desselben und seines Glückes theilhaftig werden können und werden; die Jesusjüngerschaft ist die werdende Reichsgenossenschaft, diese die zu ihrem Ziel geführte, vollendete Jesusjüngerschaft. „Sie haben als Jünger Jesu die Qualifikation, welche nicht nur zur Aufnahme in das Gottesreich befähigt, sondern auch das nothwendige, bleibende Substrat alles Seins in demselben ist; sie haben auch das Gottesreichsgut in der Hoffnung und haben an dieser Hoffnung selbst ein grosses Gut. Insofern ist in ihnen im subjektiven Sinn allerdings das Gottesreich schon vorhanden; ja man kann von ihnen in diesem Sinn sagen: Sie sind in demselben“ (a. a. O. p. 128, vgl. überhaupt p. 119—136). Es kann in der That keinem Zweifel unterliegen, dass es auf diesem Gebiete eine Frucht der Gerechtigkeit giebt,

welche ewige Dauer, unvergleichlichen Werth hat, und welche im Reiche Gottes bleibend ihren Platz behauptet.

Wir können demnach RITSCHL's These nur in wesentlich modifizirter Gestalt uns aneignen. Allerdings hat schon die Anknüpfung bleibender Freundschafts- und Liebesverhältnisse, welche nach der Norm der Liebe Gottes geschlossen sind, in den ewig gültigen Ordnungen des Gottesreiches ihren Platz, aber dieser Erfolg bleibt doch den unmittelbaren Wirkungen des Evangeliums durchaus untergeordnet. Der höchste Beitrag, den Jesu Jünger zum Reiche Gottes leisten können, besteht vielmehr neben dem eigenen Erwerb der Gerechtigkeit, die ja hier stets eine werdende bleibt, in der Errettung verlorener Seelen. Diese Leistung der Gerechtigkeit ist die erste und vornehmste, sie gehört ihrer Art nach unmittelbar in das Reich Gottes hinein, sie befindet sich mit dem Reiche Gottes selbst in gleicher Höhenlage. Aber freilich liegt auf der Hand, dass gerade sie in ganz besonderer Weise an Gottes Gnadenwillen gebunden bleibt, dass hier die menschliche Thätigkeit weniger nach ihrer eigenen Art, wie als Vehikel und Durchgangsort der erlösenden Kräfte Gottes in Betracht kommt. Ferner muss zugestanden werden, dass eben nur jene höchste Leistung der Gerechtigkeit an die Höhe des Gedankens vom Reiche Gottes völlig heranreicht. Nur wo die Gerechtigkeit sich direkt auf das religiöse Gebiet bezieht, sind ihre Werke den höchsten Werthen des Gottesreiches wirklich völlig gleichartig.

Es ist aber ersichtlich, dass weitaus die meisten Werke der Gerechtigkeit diesem Gebiete nicht angehören. Denn diese bezieht sich durchaus nicht nur auf das rein innerliche Verhalten des Gotteskinde zu seinem himmlischen Vater oder die Anregung eines solchen Verhaltens, sondern zugleich auf das Handeln der Menschen in dieser Welt. Ihre Ausübung ist deshalb den vergänglichen Bedingungen dieses Lebens angepasst. Kann doch nach Mt 5—7 gar kein Zweifel daran aufkommen, dass jede Forderung der Gerechtigkeit gar nichts Anderes bedeuten soll, als eine Vergeistigung und Verinnerlichung des mosaischen Gesetzes. Dieses Gesetz aber war zur Regelung des Volkslebens unter den bestehenden natürlichen Bedingungen gegeben, und an dieser Art hat auch Jesu Gerechtigkeitsbegriff ganz ersichtlich theil (vgl. z. B. 5 u. ff.). Aber nicht nur, wo es sich um eine Bethätigung der Liebe in den natürlich-menschlichen Gemeinschaften handelt, sondern auch in ihren allgemein-menschlichen, über jedes natürliche Band hinausgreifenden Formen ist die Erweisung der Liebe nothwendig den vergänglichen Bedingungen des natürlichen Lebens angepasst. Denn die Barmherzigkeit setzt die Noth des Nächsten, die

Versöhnlichkeit seine Schuld voraus, und die höchsten Proben der Liebe, welche Jesus namhaft macht, nehmen auf den Fall der Vergewaltigung und Verfolgung Rücksicht (Mt 5 44). So ist die Gerechtigkeit zwar insofern für jeden Aeon giltig, als sie an einem ewig unveränderlichen Massstabe, der Vollkommenheit Gottes, normirt ist, aber in der Art ihrer Ausübung ist sie vollständig durch die Bedürfnisse der gegenwärtigen Welt bedingt. Stimmt aber nur die persönliche Gesinnung der Gerechtigkeit und ihre etwaige unmittelbar geistige Einwirkung auf andere Personen direkt mit dem Reiche Gottes zusammen, so ist die Form ihrer Thätigkeit dem Reiche Gottes inadäquat, passt somit nicht unmittelbar in ihrer irdisch-natürlichen Form in dieses hinein. In dieser inadäquaten Form ihrer Ausübung ist sie kein unmittelbarer Theil des Reiches Gottes, sondern Vorbereitung darauf, Vorbedingung für den Eintritt in dasselbe. In dieser Beziehung besteht allerdings ein solcher Unterschied zwischen der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes, wie zwischen Lohn und Leistung; beide sind von verschiedener Art.

Unbeschadet also der inneren wesentlichen Zusammengehörigkeit der Gerechtigkeit mit dem Reiche Gottes besteht doch zwischen beiden auch ein tiefgreifender Unterschied. Denn der Stoff der Gerechtigkeit ist den natürlichen, vergänglichen Verhältnissen und Bedingungen dieser Welt angepasst, während es zum unveräusserlichen Wesen des Reiches Gottes gehört, mit den vergänglichen Dingen dieser Welt unverworren zu sein, Ewigkeitscharakter an sich zu tragen. Eben darin liegt es begründet, dass Jesus nicht etwa ein System von religiösen und Liebespflichten aufgestellt hat, durch deren Erfüllung die ganze gegenwärtige Welt zum Reiche Gottes umgewandelt, das ganze gegenwärtige Leben zum ewigen Leben geprägt werden sollte, sondern in unverkennbarem Widerspruch zu jeder derartigen Annahme einen Abbruch aller irdisch-menschlichen Entwicklung durch Gottes Allmachtswirken verkündigt hat. Dieser Abstand des gegenwärtigen Lebens vom zukünftigen kommt offenbar darin zum Ausdruck, dass er den Lohn- und Vergeltungsgedanken zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Reich Gottes und Gerechtigkeit gebraucht hat. Auch RITSCHL hat diesen Zusammenhang anerkannt, indem er alle Aussprüche Jesu, in welchen die Theilnahme am Gottesreiche als Lohn der Gerechtigkeit bezeichnet wird, aus der Voraussetzung erklärt, dass hier der Gedanke des Gottesreiches „vorläufig in die Projektion der Zukunft umgesetzt sei“ (a. a. O. p. 32 f.). Aber es ist irrig, wenn er hierin nur eine durch seinen pädagogischen Takt motivirte inadäquate Ausdrucksweise findet. Das Richtige ist vielmehr, nicht seinen Aussprüchen, sondern der Gerechtigkeits-

übung selbst vorbereitende Haltung zuzuschreiben. Denn es gehört ganz wesentlich zu Jesu Anschauung, diese Inkongruenz zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes trotz der Anerkennung ihrer wesentlichen inneren Zusammengehörigkeit im Auge zu behalten, weil für seine Anschauung die Ideen der Herrlichkeit und Unvergänglichkeit vom Gedanken des Reiches Gottes unabtrennbar sind.

Doch es besteht noch ein anderer Grund für diese Unangemessenheit der Gerechtigkeit für das Reich Gottes, nämlich die Unvollkommenheit der gegenwärtigen menschlichen Gerechtigkeit. Jesus setzt als selbstverständlich voraus, dass alle Menschen arg sind (Mt 7¹¹). Denn von inwendig, aus dem Herzen der Menschen gehen hervor die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habsucht, Bosheit, Trug, Schwelgerei, böser Blick, Lästerung, Hochmuth, Leichtsinn. Alles dieses Böse geht von innen aus und verunreinigt den Menschen (Mc 7^{21ff.}). Zwar sagt er zunächst nur mit Beziehung auf die gesunkensten Volksklassen, dass er gekommen sei, Sünder zu sich zu rufen (Mc 2¹⁷), aber er sagt es so allgemein, dass er sich den Menschen gegenüber überhaupt als der Sünderarzt fühlt und eben daraus das Recht ableitet, gerade die Versunkensten zu sich zu rufen, die seiner am meisten bedürfen (vgl. Lc 15^{7 10}). Deshalb ergeht auch der Ruf zur Sinnesänderung, mit dem er auftritt (Mc 1¹⁵, cf. 6¹²) an alle ohne Unterschied.

An dieser Sündhaftigkeit haben auch seine Jünger Antheil. Zwar haben sie durch ihn sich zur Richtung ihres Sinnes auf die Gerechtigkeit bestimmen lassen und werden sich um der Gerechtigkeit willen selbst verfolgen lassen; so gehören sie unzweifelhaft mit den Gerechten, den Gott wohlgefälligen Frommen des alten Bundes zusammen (Mt 5^{10—12}, vgl. 10^{41 13 17 23 29 34f.}). Aber nirgends hat Jesus vorausgesetzt, dass die Gerechtigkeit der Seinigen eine völlige sei. Wenn er selbst über sich das Urtheil zurückwies, dass er gut sei und Niemandem in vollem Sinne dies Prädikat zugestehen wollte, als dem einigen Gott (Mc 10¹⁸), wie hätte er es von seinen Jüngern gelten lassen können, die doch von ihm lernen, seine Sanftmuth und Demuth in sich nachbilden sollten (Mt 11²⁹). Nein, ewig vollendet in seiner Güte ist nur der himmlische Vater (Mt 5⁴⁸); die Menschen sind im besten Falle werdende Gotteskinder (Mt 5^{45 48}); im besten Falle hungern und dürsten sie nach Gerechtigkeit (Mt 5⁶); im besten Falle bitten sie täglich wie um ihren leiblichen Unterhalt so um die Vergebung der Sünden und die Bewahrung und endgültige Erlösung aus dem Argen (Mt 6^{12 13}). Auch in dieser Beziehung bleibt eine Inkongruenz zwischen der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes bestehen. Denn dort giebt es kein Werden und Wachsen

mehr, sondern ewige Vollkommenheit und Vollendung, wie sie Gott selbst eigen ist. Und eben deshalb hat und behält auch für Jesum das Reich Gottes einen Zukunftsklang. Wie die Vollendung herrlicher ist als das Stückwerk, mit dem man beginnen muss, so viel herrlicher ist das Reich Gottes als die Gerechtigkeit, und so kann dann geradezu das herrliche Ziel alles Strebens als sein Lohn bezeichnet werden, das Reich Gottes als Lohn der Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit und Reich Gottes gehören wesentlich zusammen. Denn sie ist an einem unveränderlichen Massstabe orientirt, der Vollkommenheit Gottes. Sie wurzelt auch unzweifelhaft in jener freudigen religiösen Grundstimmung, die Jesus anregte, und die im Reiche Gottes bleiben wird. Es giebt ferner Werke der Gerechtigkeit, welche unmittelbar in das Reich Gottes hineingehören und dort ihren bleibenden Platz erhalten, so schon die Befestigung in Gott geheiligter Freundschaften, vornehmlich aber die Errettung verlorener Seelen. Es hat also nicht nur die gerechte Gesinnung, sondern auch das gerechte Werk seinem Kerne nach im Reiche Gottes eine bleibende Statt. Aber dennoch bleibt ein Abstand zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes. Denn die Gerechtigkeit kommt zur Geltung unter den vergänglichen Ordnungen dieses Lebens und in mangelhafter, unvollkommener Weise. Deshalb bleibt das Reich Gottes eine zukünftige Grösse, festgehalten wird seine supranaturale Art.

Und doch ist für diese supranaturale Art des Reiches Gottes noch nicht der entscheidende Grund genannt. Zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes bleibt ein Abstand nicht nur um der sündlichen Verderbtheit des Menschengeschlechtes, nicht nur um der Vergänglichkeit der Welt willen, sondern ein Abstand um der Würde der Religion willen.

5. Kapitel.

Das Reich Gottes als Gottesgemeinschaft.

Das sittliche Moment ist, wie wir oben p. 88 f. sahen, mit dem religiösen auf's Engste und wesentlich verbunden, aber dennoch bleibt es der Religion untergeordnet. Die Religion ist für Jesum die entscheidende Macht, unter deren Einfluss seine ganze Gesamttanschauung steht. Nicht Menschen, sondern Gott allein gebührt die Ehre. Nicht der Mensch, sondern Gott allein bleibt die Quelle alles Heils und aller Seligkeit. Der unendlich gewaltige und erhabene Eindruck von Gott duldet nichts Menschliches, nichts Kreatürliches neben ihm; er selbst muss in allen

Dingen die Entscheidung fällen und den Ausschlag geben. Nicht aus einem Gegensatz zur Welt heraus, sondern aus dem Wesen Gottes erhält deshalb das Reich Gottes seine bestimmte Art und seinen Charakter. Der Gottesgedanke entscheidet bei Jesu über den Gedanken des Gottesreiches. Das wahrhafte Reich Gottes ist noch nicht dies, in welchem Gott geglaubt, sondern, wo er geschaut wird; nicht dies, in welchem man in kindlicher Gesinnung ihn anruft, sondern von ihm selbst als Kind anerkannt, mit dem Sohnesnamen beehrt wird (Mt 5 8 9). Dort ist Gottes Reich, wo Gott sich selbst, seine persönliche Gemeinschaft in vollkommener Weise darbietet. Der Gottesgedanke Jesu entscheidet für den supranaturalen und Zukunftscharakter des Gottesreiches. Eben deshalb bildet auch nicht die Gerechtigkeit, sondern die Gottesgemeinschaft die eigentliche Mitte seiner Anschauung vom Reiche Gottes.

Auf ausdrückliche Worte Jesu lässt sich allerdings diese Behauptung nicht stützen. Dennoch ist sie unumstösslich, ja eigentlich selbstverständlich. Schon der Name Gottesreich oder Himmelreich deutet darauf hin, dass nicht eine menschliche Beschaffenheit, sondern eine göttliche Thätigkeit in diesem Reiche die Hauptsache ist, dass nicht die Erde, sondern die Himmel diesem Reiche ihr Gepräge aufdrücken. Dass nicht in der Gerechtigkeit, sondern in der Gottesgemeinschaft, nicht in menschlicher Kraft, sondern in Gottes Willen der Schwerpunkt der Anschauung Jesu ruht, beweist vor allem sein Gottesgedanke selbst.

I. Es steht nicht so, dass er jene Merkmale des Gottesbegriffs, an welche sich vorzüglich das Gefühl des unendlichen und unüberbrückbaren Abstandes der Menschen von Gott knüpft, dass er jene „transcendente“ Gottesidee, wie sie die alttestamentliche Religion in ihrer Fortentwicklung zum Judenthum an die Hand gab, ausser Wirksamkeit setzt oder irgendwie abschwächt. Diese Annahme, die seit RITSCHL's Vorgang zur Herrschaft gelangt ist, ist durchaus irrig. Von dem Gedanken aus, dass für ihn die Vaterliebe das A und O der Gotteserkenntniss gewesen sei, lässt sich seine Reichspredigt nicht begreifen. Bei unbefangener Prüfung der Evangelien wird man darüber erstaunen müssen, welch ungeheures Gewicht für Jesu Gottesanschauung sein Eindruck von Gottes Allmacht und unendlicher Erhabenheit hatte. Es liegt mir ganz fern zu verkennen, dass die Vaterliebe Gottes das Centrum seiner Gottesanschauung bildet, aber richtig würdigen kann man diese ausserordentliche Thatsache nur, wenn man sich gegenwärtig hält, dass seine Gottesanschauung an Kraft, Herrlichkeit und Erhabenheit der jüdischen gegenüber nichts eingebüsst hat, sondern diese voraussetzt, ja sogar vertieft und in's absolut Grösste steigert.

Es ist eine vortreffliche Bemerkung RITSCHL's (a. a. O. p. 99—101), dass Jesus den Begriff der Liebe zu Gott, der ihm durch Deut 6 4f. (vgl. Mc 12 29ff.) dargeboten war, sonst nicht zu gebrauchen pflegt, weil in diesem allgemeinen Begriffe gerade die besonderen Züge, welche das Verhältniss der Menschen zu Gott charakterisiren, noch nicht hervortreten. Denn dies Verhältniss ist durch die schlechthinige Abhängigkeit der Menschen von Gott bedingt. Es ist nicht Zufall, sondern Absicht, wenn Jesus die Einleitung des Gebotes V. 29 mit herübergenommen hat. Eben deshalb weil der Herr, unser Gott, ein einiger Herr ist, und ihm alle Macht und Gewalt gehört, gebührt ihm auch der ganze Ernst und die ganze Inbrunst, deren der Mensch fähig ist. Daher hat auch Jesus den Vaternamen Gottes, der den Abstand zwischen Gott und Mensch nicht hervortreten lässt, in der Anrede des Vaterunsers (und sonst; s. o. p. 28) mit dem Hinweis auf den himmlischen Sitz Gottes verbunden, der seine Erhabenheit zum schärfsten Ausdruck bringt (Mt 6 9). Von WENDT (a. a. O. p. 240f.) ist vortrefflich bemerkt, dass diese Anrede sich zur ersten Bitte gewissermassen ausweite: *ἀγιασθήτω τὸ ὄνομα σου*. Diese Bitte kann nichts Anderes ausdrücken, als dass Gottes Erhabenheit und Herrlichkeit in der Menschenwelt immer mehr die gebührende Anerkennung finde (vgl. Jes 6 3—5). Eine authentische Interpretation erfährt dieser Gedanke durch Jesu Beurtheilung des Eides. Im Gegensatz gegen die laxe kasuistische Moral der Pharisäer, welche zwischen mehr und weniger verbindlichen Eiden unterschieden, spricht er den Satz aus, dass jeder Schwur, ob nun dabei Gottes Name selbst ausgesprochen werde oder nicht, sich auf Gott beziehe und deshalb an seiner unverletzlichen Heiligkeit und Majestät theilnehme (Mt 23 16ff.). Man beachte die charakteristische Steigerung des Gedankens bis zum Ausblick auf den himmlischen Thron Gottes und den, der darauf sitzt (V. 21 22), die offenbar dazu dient, die unverbrüchliche Heiligkeit Gottes zum vollen Bewusstsein zu bringen. In diesem Gedanken berührt sich Jesus mit dem Pharisäismus. Dieser hatte jene mannigfaltigen Schwurformeln eben deshalb in Umlauf gebracht, weil er sich davor scheute, Gottes heiligen Namen selbst mit rein weltlichen Dingen in Verbindung zu setzen. Jesus theilte diese heilige Scheu und zog daraus den folgerichtigen Schluss, dass der Eid als solcher dem Gebiet der Sünde entstamme, dass er dort, wo die vollkommene Gerechtigkeit herrsche, überhaupt nicht geleistet werden dürfe (Mt 5 34—37). Der Eid ist nicht nur unnütz, wie die meisten Ausleger meinen, sondern ungehörig. Wenn schon der Schwur bei Jerusalem unstatthaft ist, weil es als des grossen Königs Stadt viel zu gut ist, als dass es bei jedem geringfügigen Anlass in den Mund genommen werden dürfte, dann darf gewiss Gottes herr-

licher Name erst recht nicht in weltliche Händel hineingezogen werden. Ist er doch der einige Herr Himmels und der Erden (Mt 11²⁵), der Allgewaltige und allein Gute und Vollkommene (Mc 10^{18 27} Mt 5⁴⁸). Mit Energie, ja mit Schroffheit wird so die Unnahbarkeit und Einzigartigkeit Gottes gegenüber der Welt und allem, was ihr angehört, festgehalten, und diese spröde Art des Gottesgedankens muss eben mit Nothwendigkeit dazu führen, die einzigartige Würde der Religion zu sichern und ihr in dem Reiche Gottes eine eximirte Stellung zu gewähren. Dann ist aber nicht Gerechtigkeit, sondern Gottesgemeinschaft der Grundgedanke des Reiches Gottes.

Indess muss diese wichtige Seite des Gottesgedankens noch genauer dargelegt werden. Denn dass Jesus die Prädikate Gottes, in denen seine Einzigartigkeit und unvergleichliche Erhabenheit über die Welt ausgesprochen wird, dem alten Testamente entnommen habe, gilt zwar als selbstverständlich. Aber dass er in dieser Beziehung den Gottesbegriff über die Gottesidee des alten Testaments, ja des Judenthums hinaus gesteigert habe, darf nicht von vornherein auf Zustimmung rechnen, sondern bedarf des Beweises. Am deutlichsten tritt nun neben der väterlichen Güte Gottes seine Allmacht hervor; sie ist gewissermassen das Kompendium aller Eigenschaften, die Gottes Einzigartigkeit ausdrücken. Fassen wir also genauer ins Auge, was denn in Jesu Anschauung Gottes Allmacht zu bedeuten hat.

Erstens ist es allein Gottes allmächtige Gnade, durch welche der Mensch zum Heile gelangt. Denn die Wirkung des Evangeliums führt er auf unmittelbare Wirkungen Gottes zurück. Wie weder die Vornehmen und Reichen (Mc 10^{24 f.}), noch die Weisen und Verständigen (Mt 11²⁵), noch die Gerechten, die als solche gelten (Mt 9¹³), ins Himmelreich aus eigener Kraft kommen, so kann überhaupt Niemand durch sich selber vom Verderben errettet werden; bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alles ist bei Gott möglich (Mc 10^{26 27}). Demgemäss hat er die richtige Einsicht des Petrus in sein messianisches Wesen auf eine Offenbarung seines himmlischen Vaters zurückgeführt (Mt 16¹⁷), aber ebenso den ganzen Erfolg, den sein Wirken bei den „Ungebildeten, aber auch Unverbildeten“ gefunden hatte (Mt 11²⁵). Ferner hofft er zuversichtlich auf den Erfolg seiner Fürbitte, d. h. auf göttliche Gnadenwirkungen, durch welche der Glaube des Petrus vor einem Aufhören bewahrt werden soll (Lc 22^{31 32}). Ueberhaupt gilt, dass Gott, wie er erstmalig die Versuchungen, die sein Wort nicht wollen zur Wirkung kommen lassen, überwinden muss (Mc 10^{26 f.}), so auch dauernd um die Bewahrung vor Versuchungen (Lc 11⁴) und natürlich auch um die endgültige Errettung aus

der Sphäre des Argen (Lc 18 1—8 cf. Mt 6 13) gebeten sein will. Wir haben also allen Grund Jesu die tiefreligiöse Anschauung zuzutrauen, dass allein Gottes Gnade den Menschen zu ihm zu führen vermöge, und dass menschliches Wollen und Laufen hier keinen Erfolg habe, eine Anschauung, die dann von Paulus und Johannes weiter ausgebildet wird.

Es wäre kein Gegenbeweis, wenn man darauf hinweisen wollte, dass er sich gewöhnlich ganz naiv und ohne einer verstandesmässigen Ausgleichung mit jenem Gedanken zu bedürfen, auf den gewöhnlichen Standpunkt gestellt und den energischen Willen des Menschen zur Sinnesänderung zu erzeugen versucht, auch die psychologischen Bedingungen, unter denen sein Wort an die Menschen herantrat, wohl zu würdigen verstanden hat (vgl. Mc 4 15ff.). Denn das erklärt sich hinreichend aus der Nothwendigkeit, seine Wirksamkeit auf die Mannigfaltigkeit der ihm begegnenden Empfänglichkeit und Bedürftigkeit einzurichten. Von einem sachlichen Widerspruch dieser Gedankenreihe gegen die Vorstellung von der ausschliesslichen Macht der göttlichen Gnade kann keine Rede sein. Das wird schon dadurch ausgeschlossen, dass er trotz der Anwendung des Lohngedankens auf das Verhältniss zwischen Gott und Menschen, ja gerade in diesem Schema es aussprechen konnte, dass Gott den Lohn des Gottesreiches nicht nur nach Massgabe des Rechts, sondern auch aus blosser Gnade vertheilt, ohne dass Jemand mit ihm über deren Grösse rechten könnte (Mt 20 1—16). Und könnte es hier noch scheinen, als ob doch einige im Wege Rechtens das Gottesreich als das ihre beanspruchen könnten, so wird Lc 17 7—10 auch dieser Schein zerstört, da den Jüngern zugemuthet wird, sich nach Erfüllung ihrer ganzen Schuldigkeit für solche zu halten, die keinen Nutzen gebracht und auf Belohnung seitens des Herrn keinen Gebrauch haben. Das ἀχρεῖοι führt m. E. nicht eine der Parabel fremdartige Wendung ein, wie J. WEISS z. St. ohne Noth annimmt, sondern ist vom Standpunkt des scheelsehenden Herrn gesagt, der nur auf Ausbeutung bedacht ist (vgl. HOLTZMANN), dem daher der Feldsklave nie das Genügende geleistet zu haben scheint; so sollen auch die Jünger sich für Knechte halten, die ihren Herrn nicht auf die Kosten ihres Unterhalts kommen lassen. Gerade die scharfe Zuspitzung des Knechtsverhältnisses dient hier dem Herrn dazu, jeglichen Gedanken an Lohn völlig auszuschliessen — in der That eine merkwürdige Vorwegnahme der paulinischen Position, die ihm aber nicht abgesprochen werden darf, da nichts über seinen Gedankenkreis Hinausreichendes hierin enthalten ist. In den meisten Aussprüchen freilich hat er den Lohngedanken nicht durch Zuspitzung des Knechtsverhältnisses ausgeschlossen, sondern durch Zeich-

nung des gütigen Herrn überboten, der über Bitten und Verstehen schenkt, und hinter dieser Zeichnung steht für ihn der himmlische Vater, der nicht rechnende Knechte, sondern bittende Kinder haben will, die alles aus Gnade, aus freier väterlicher Güte erlangen und von ihr erbitten. Aber gerade dies setzt ein Werden wie die Kinder (Mt 18 3) voraus, d. h. eine Entwicklung, die der rechnende Knecht nicht von sich aus vollziehen kann, sondern die der gütige Herr durch seine freie, zukommende Güte erst ermöglichen muss, oder, um im Bilde zu bleiben: Werden wie ein Kind kann man nur durch eine Neugeburt von oben (Joh 3 3–5). Die vorangehende Erörterung hat gezeigt, dass der hierin ausgesprochene Gedanke Jesu durchaus nicht isoliert steht. Um so unberechtigter erscheint es mir, dies auch von Justin bezeugte Wort ihm abzusprechen (so z. B. noch immer HOLTZMANN z. St.).

Die Alleinherrschaft der göttlichen Gnade verträgt sich auf's Beste mit dem Gedanken der Vaterliebe Gottes, aber motiviert ist sie im Anschauungskreise Jesu nicht durch diese, geschweige denn durch diese allein, sondern durch Gottes Allmacht und Einzigartigkeit (Mc 10 26 f. vgl. den Gedankenzusammenhang von Joh 3 in seiner Gegenüberstellung von *σάρξ* und *πνεῦμα*, *ἐπίγεια* und *οὐράνια*). Es kommt also dem Menschen gegenüber die ganze Majestät und Erhabenheit des Gottesgedankens nicht ohne eine gewisse Herbigkeit und Schroffheit zur Geltung. Der Mensch kommt dem allmächtigen Walten Gottes gegenüber gar nicht in Betracht. Gott ist alles, der Mensch nichts. Er ist nicht etwa Gott oder eine Ausstrahlung Gottes; er kann Gott nicht einmal erkennen, in Gottes Reich nicht kommen; Gott allein hat die Macht, und seine Gnade allein führt die Herrschaft; er bringt sein Reich, seine Erkenntnis, seine Gemeinschaft in die Welt hinein.

Aber mehr noch muss gesagt werden. Nicht nur auf ethisch-religiösem Gebiet ist Gott der allein Mächtige, sondern ebenso in dem physischen, kosmischen Bereiche. Die Welt bedeutet nichts, Gott allein bedeutet alles. Denn Jesus fordert jenen kühnen Glaubenstrotz, der selbst vor dem Unmöglichen nicht zurückschrickt, der den Herrn um Wunder zu bitten wagt, wie um alltägliche Dinge, einen Glauben, der von der Ueberzeugung getragen ist, dass Gott alle Dinge möglich sind (Mc 9 23 10 27 14 36 Mt 17 20 Lc 17 6). Vortrefflich bemerkt WENDT (a. a. O. p. 229 f.) dass wir uns hüten müssen, aus der Anschauung Jesu die Vorstellung wegzudeuten, dass die Menschen im Vertrauen auf Gott Wunder wirken und erleben können. Nicht nur für sich, sondern für jeden Gläubigen hat er das in Anspruch genommen. Aber WENDT's Erklärung genügt nicht ganz. Er beruhigt uns nämlich über diese im Zeitalter der Naturwissenschaften Manchem unbequeme Anschauung Jesu durch

den Hinweis, dass er eben von der modernen Erkenntniss von der berechenbaren Gesetzmässigkeit des ganzen Naturverlaufs noch unberührt gewesen sei. Aber so gewiss dies richtig ist, fragt sich doch noch, ob er, wenn ihm diese Erkenntniss zu Gebote gestanden hätte, davon Gebrauch gemacht und seine Aussprüche nicht gethan hätte. Jedenfalls hat er auch das Mass von Regelmässigkeit des Naturverlaufs, welches ohne Zweifel, wie seinem ganzen Volke, so auch ihm bekannt war, in seinen Aussprüchen unbeachtet gelassen. Er kennt Saat und Ernte und Wetterregeln; er kennt den Voranschlag beim Haus- und Thurbau, wie bei der Kriegsführung; er kennt dies alles und billigt es; vermag er doch selbst an dem betrügerischen Haushalter die Klugheit seines Vergehens zu loben (Lc 16 s). Und dennoch klingen seine Mahnungen zum Gottvertrauen und Gebet — man vgl. Mt 6. 7 — so ausschliesslich, so absolut, als ob es menschliche Klugheit und menschliche Arbeit gar nicht gäbe. Nicht als wollte er die Umsicht bei der Arbeit oder gar die Arbeit selbst tadeln, aber Gott gegenüber kommt menschlicher Fleiss und Fruchtbarkeit der Erde nicht in Betracht. In dem Wunderglauben tritt diese allgemeine und durchgängige Betrachtungsweise nur am Schärfsten hervor: Die Welt, die Natur ist vor Gott nichts, und er allein ist der allmächtige Herr.

Wie könnte man auch sonst Jesu Beurtheilung des Wunders begreifen. Wenner persönlich allen Versuchungen der Wundersucht siegreich widerstand, wenn er das Wunder geringschätzte gegenüber dem Evangelium und nun dennoch seinen Wunderwirkungen einen so grossen Werth beilegte, dass er in ihnen einen Beweis für die Gegenwart des Reiches Gottes finden konnte (Mt 12 ²⁸), so erklärt sich diese Haltung nur daraus, dass er in ihnen Spuren, zwar nur äussere, aber doch unverkennbare Spuren vom Walten und Wirken Gottes fand und dass Gottes Wirksamkeit als solche, auch wo sie eine äussere, sinnliche ist, einen unvergleichlichen, einen absoluten Werth für ihn hatte. Nicht die Unkenntniss der natürlichen Regelmässigkeit, sondern die unendliche Erhabenheit Gottes über die Welt spricht Jesu Beurtheilung des Wunders aus; sie ist ihm gegenüber viel zu geringe; wo man sein gedenkt, wo sein herrlicher Name genannt wird, muss alles zurücktreten und schweigen wegen seiner überragenden einzigartigen Herrlichkeit. Diese Alleinwirksamkeit der göttlichen Schöpferkraft mit der menschlichen Arbeitsleistung, der kreatürlichen Selbständigkeit zu vereinigen, haben noch Jahrhunderte nach ihm nicht das Bedürfniss gehabt. Wie man aber auch beide Gedankenreihen ausgleiche, man wird nicht vergessen dürfen, dass nach Jesu Ueberzeugung die Welt Gott gegenüber ein Nichts ist; seine Herrlichkeit ist unvergleichlich und ragt über den

ganzen natürlichen Zusammenhang und den Komplex der endlichen Kräfte hinaus. Unmöglich kann dann etwas Anderes als sein Gnadenwille und seine Gnadengemeinschaft das Endziel aller menschlichen Entwicklung, der Kern der Gesamttanschauung Jesu vom Reiche Gottes sein. Eben in jenem tiefen Eindruck von Gottes unvergleichlicher Majestät liegt es auch begründet, dass seine Anschauung vom Reiche Gottes durchaus supranatural gehalten ist. Denn Gottes Reich muss Gottes Art und Wesen an sich haben. Es muss ewig, machtvoll, selig sein, wie Gott selbst.

Durch diesen bestimmenden Gottesgedanken, nicht durch die Erwartung des nahen Endes sind alle jene Forderungen Jesu motivirt, deren Schroffheit befremdet (oben p. 64f.), von ihm aus erscheint die ganze Welt mit ihren natürlichen Ordnungen als ein den Kindern des Lichtes fremdes Gebiet (p. 67 ff.). Es ist für die Auffassung weitere Kreise charakteristisch, wenn z. B. WENDT (a. a. O. p. 245) Gottvertrauen und Gebet als die einzigen direkt Gott gegenüber zu erweisenden Arten des frommen Verhaltens bezeichnet. Vergessen ist hierbei die Gottesfurcht, die nicht nur den alttestamentlichen Frommen als Anfang der Weisheit galt. Denn aller Menschenfurcht stellt auch Jesus die Gottesfurcht entgegen, und diese fasst er durchaus nicht als Ehrfurcht, sondern als wirkliche, echte Furcht. Denn er begründet sie durch den Hinweis auf die unendliche Strafgewalt Gottes, der Leib und Seele in die Hölle zu verderben vermöge (Mt 10 28). Solche Furcht bethätigt sich in dem unbedingten Gehorsam gegen Gottes Willen. Diesen veranschaulicht Jesus häufig in solchen Gleichnissen, welche sich auf das Verhältniss von Herren und Knechten beziehen (Mt 18 23ff. 20 1ff. 25 14ff. Lc 12 35ff. 16 1ff. 13 17 7ff.) und in Anknüpfung an solche Gleichnisse bezeichnet er auch wohl seine Jünger als Knechte Gottes (Lc 17 10) und ihre gehorsame Erfüllung des göttlichen Willens als ein Dienen (Lc 16 13). Wie für die alten Propheten, so ist auch für seine Forderung der Gedanke an Gottes Ehre (Lc 17 18 Mt 5 16 vgl. Mc 7 6 10 18 12 29f.) und Heiligkeit (Mt 6 9) entscheidend.

Aber nicht nur an den Forderungen Jesu lässt sich der Einfluss jenes Gottesgedankens erkennen; ganz ersichtlich beeinflusst er auch seine Selbstbeurtheilung. Er selbst war sich nämlich bewusst, an jener Heiligkeit und unbedingten Autorität Gottes Theil zu nehmen. Er dankt seinem Vater für den wunderbaren Rathschluss, dass er vor Weisen und Verständigen das Geheimniss des Himmelreichs verborgen und es den Unmündigen geoffenbart habe. Denn darin kommt an den Tag, dass es nicht menschliche Weisheit und Einsicht ist, die er verkündigt, sondern göttliche, deren Verkündigung deshalb an den Sohn gebunden bleibt, weil er allein

die vollständige Erkenntniss des Vaters besitzt (Mt 11 25 ff.). Selbst Johannes hat den Weg in das Reich Gottes nicht zeigen können, weil er selbst nicht darin war (11 11), geschweige denn die pharisäischen Volksführer, die vielmehr das Himmelreich vor den Menschen verschliessen (Mt 23 13 vgl. 5 20). Jesus allein ist mit der Verkündigung dieser Erkenntniss beauftragt, und in dieser Eigenschaft nimmt er Theil an Gottes unverbrüchlicher Heiligkeit und Erhabenheit. Wie nach dem ältesten Evangelium gerade die Dämonischen ihn als den Heiligen Gottes proklamirten (Mc 1 24), so hat auch Jesus, durch die Polemik der Gegner genöthigt, einmal ausdrücklich ausgesprochen, dass er den heiligen Geist Gottes besitze (Mt 12 28), so dass jede Sünde wider den Menschensohn in Gefahr stehe, zu einer Lästerung des heiligen Geistes selber zu werden (V. 31 32). Mit Recht bemerkt HOLTZMANN z. St.: „Alle Erklärungen der betreffenden Sünde, die auf einen inneren Gesamtzustand hinauslaufen, genügen dem Zusammenhange nicht“; es handelt sich um eine Sünde, die Gott nicht mehr aufheben und vergeben will; diese Sünde kann nur sein der „hartnäckige Widerstand, ja bewusste und entschlossene Feindschaft gegen die in den Dämonenheilungen erkennbar gewesene, Jesu bei der Taufe zu Theil gewordene Gotteskraft“. Ist aber die Sünde gegen den Geist die Sünde mit erhobener Hand, die Empörung gegen Gottes ausdrücklichen Willen (Num 14 27—31), so kann der Geist weder als Prinzip der Gnadengaben, noch der sittlichen Umwandlung, sondern er muss als Prinzip der göttlichen Vollmacht und des göttlichen Auftrages gedacht sein. Dann erscheint aber Jesus in seiner messianischen Wirksamkeit als Gottes Gesandter, an Gottes Stelle selbst (Mt 10 40 vgl. p. 132 ff.). Und in der That macht er vom Verhalten gegen seine Person das Schicksal der Menschen abhängig. Selig ist, wer sich nicht an ihm ärgert (Mt 11 6), wer um seinet- und des Evangelii willen das irdische Leben und die irdischen Güter aufzuopfern bereit ist (Mt 5 11 Mc 8 35 10 29 13 9—13) und, das Kreuz auf sich nehmend, ihm nachfolgt (Mc 8 34 Lc 14 27). Alle Pietätspflichten müssen hinter der Pflicht gegen ihn zurückstehen; ihn muss man mehr lieben als Vater und Mutter (Mt 8 22 10 37). Was auf seinen Namen hin geschieht, hat den grössten Werth, auch wenn es äusserlich ganz gering und werthlos erscheint (Mc 9 37 41 cf. Mt 18 20). Wer aber mit ihm in Kollision geräth, muss unterliegen und der Vernichtung anheimfallen (Lc 20 18). Nur wer ihn bekennt, wird vor dem Richtersthule Gottes bestehen (Mt 10 32 25 35—46).

Unsere Auffassung wird bestätigt durch die synoptische Tradition, dass Jesu Auftreten unter dem Volke Staunen, Entsetzen, Furcht erweckte. Vornehmlich war es allerdings das äusserlich Wunderbare

seiner Wirksamkeit, das solchen Eindruck machte (Mc 2¹² 4⁴¹ 5¹⁵ 17⁷ 37 Lc 7¹⁶ Mt 14²⁶ 17⁷). Diese Furcht ist der Gespensterfurcht oder der Furcht vor Engellerscheinungen verwandt (vgl. Mt 14²⁶ f. Mc 16⁸ Lc 2⁹ ff.). Es ist zunächst das Uebermenschliche, Gewaltige und doch Unbekannte, welches Entsetzen erregt. Aber daraus, dass Jesus diese Empfindung bei den Seinen nicht beabsichtigte (μὴ φοβεῖσθαι Mt 14²⁷ 17⁷ 28⁵ 10) darf nicht gefolgert werden, dass jene ganze Furcht vor seiner Person ihm als eine störende Nebenwirkung seiner Wirksamkeit gegolten hätte, denn jene allgemeine Empfindung der Scheu mochte auch bei Manchen das Gewissen wecken (Lc 5⁸) oder den Eindruck von Gottes Herrlichkeit verschärfen (Mc 2¹² Mt 15³¹ Lc 7¹⁶ 13¹³ 17¹⁵ 18⁴³). Auch war es nicht ausschliesslich seine Wunderwirksamkeit, sondern vielfach seine Lehrthätigkeit, welche den Eindruck von seiner Gewalt und somit Furcht erregte (Mc 1²² 11¹⁸). Wir können aus unsern Evangelien noch schliessen, welcherlei Gedanken es waren, die in solcher Weise auf die Hörer wirkten. Dass er den Reichthum als seelengefährlich beurtheilte, brachte die Jünger ausser sich (Mc 10²⁶). Dass er gar von seinem Tode immer deutlicher zu reden begann, war ihnen ganz unverständlich und brachte sie so in Furcht, dass sie ihn nicht weiter zu befragen wagten (Mc 9³² 10³²). Es ist also gerade jene strenge, weltfremde Seite an Jesu Empfinden und Wirksamkeit welche den Seinen fremd und schrecklich bleibt, welche im Volke Entsetzen hervorruft. Diese hat aber ihren inneren Grund, ihr Motiv in seinem Gottesgedanken. Das furchtbare Entweder-Oder, das er stellte, Gott oder dem Mammon, dem Teufel zu dienen (Mt 6²⁴ cf. 4¹⁰), die Seele zu gewinnen oder zu verlieren (Mc 8³⁵ ff.), ihn selbst zu bekennen oder zu verleugnen (Mt 10³² f.), dies furchtbar unbequeme Entweder-Oder machte ihn den Menschen so entsetzlich. Ohne Zweifel aber ist es sein Gottesgedanke, der durch seine Erhabenheit und Ausschliesslichkeit ihn zu seinen Forderungen trieb. Die Unbedingtheit und Erhabenheit seines Gottes theilt sich nothwendig auch seiner Person und seinem Evangelium mit.

Dann ist es aber ganz nothwendig, dass auch seine Idee vom Reiche Gottes an nichts Anderem als an dem Gottesgedanken orientirt ist. Jene supranaturale, gegen diese Welt in einer gewissen Sprödigkeit verbleibende Art des Reiches Gottes, jener Gegensatz zwischen Jetzt und Einst, jener nothwendige Bruch in der Entwicklung von diesem zum zukünftigen Leben kann nur in seiner Anschauung von Gott begründet sein. Dass er wirklich so gedacht und empfunden hat, dafür bürgt jenes gewaltige Wort an die Sadduzäer, das uns über die jüdische Art der Seligkeitshoffnung weit hinaushebt und eine ganz neue

Anschauungsweise enthüllt (oben p. 31. 39f.). Denn hier führt er selbst seine Anschauung vom Leben der Auferstandenen auf seine erhabene Vorstellung von Gottes Macht zurück (Mc 12 24). Die vollendete Gottessohnschaft (Mt 5 9) wird ebenfalls gar nichts Anderes bedeuten, als jene den Engeln im Himmel gleiche Seinsweise der Auferstandenen (vgl. Lc 20 36). Auch darauf wird man hinweisen können, dass er den Söhnen dieses vergänglichen Aeons die Söhne des Lichtes und dem ungerechten Mammon das wahrhaftige Gut gegenübergestellt hat, Vorstellungen, die ohne Zweifel seiner Anschauung von der himmlischen Welt und schliesslich von Gott selbst entnommen sind (Lc 16 8 11). Ist also sein Eindruck von Gottes Einzigartigkeit und unvergleichlicher Erhabenheit über Welt und Mensch so überwältigend, dass er auf seine Gesamtanschauung ganz unverkennbar von grösstem Einfluss ist, dass er auch seine Anschauung vom Reiche Gottes wesentlich mitbestimmt, dann folgt nothwendig, dass die Gemeinschaft mit Gott, die im Reiche Gottes stattfinden soll, eine einzigartige, alles Andere an Werth und Würde überbietende Bedeutung haben muss. Nicht Gerechtigkeit, sondern Gottesgemeinschaft ist der Grundgedanke des Reiches Gottes. Deshalb macht nicht die Forderung der Gerechtigkeit, sondern das Evangelium von der Vatergesinnung Gottes den eigentlichen Kern der Predigt Jesu aus. Denn das ist eben das Erstaunliche an seiner Anschauung, dass er mit dem überwältigenden Eindruck von Gottes Einzigartigkeit und unendlicher Erhabenheit den Grundgedanken von der väterlichen Liebe Gottes zu vereinigen vermochte.

II. Auch im Alten Testament wird Gott als Vater des Volkes Israel (zuerst wenigstens nach M. T. Hos 11 1; anders LXX u. Targ.; vgl. Deut 14 1 32 6 Jer 3 19 31 9 20), insbesondere der Frommen in Israel (Jes 63 16, cf. 64 7) und selbst der einzelnen Frommen (Ps 68 6 Mal 2 10 Sir 23 1 4 Sap 2 16 18) gedacht. Aber der Vatername war keineswegs die regelmässige und vorherrschende Bezeichnung Gottes. Ferner wurde der Gedanke des Vaters von dem des Schöpfers (vgl. Mal 2 10 Sir 23 1 4), der des Sohnes von dem des Knechtes (Deut 32 6 Mal 1 6) nicht sicher unterschieden. Vergewärtigt man sich noch, dass die religiöse Entwicklung des Judenthums seit dem Exil immer mehr Gottes Transcendenz hervorgehoben hatte, während gleichzeitig die Steigerung der Kultur den Unterschied des Knechtes vom Sohne immer schärfer hervortreten liess, den Familiensinn steigerte und den Sohn immer mehr zum Gegenstande der väterlichen, innigen Liebe und Zuneigung werden liess, so wird man die Thatsache richtig würdigen können, dass Jesus

gerade den Vaternamen zur gewöhnlichen Bezeichnung Gottes gemacht hat. Man wird dann die Anknüpfungspunkte, die er hierfür im Alten Testament fand, nicht überschätzen, sondern gerade in dieser Hervorhebung des väterlichen Gnaden- und Liebeswillens Gottes das ursprünglich Neue und Schöpferische seiner Verkündigung suchen.

a) Nicht in der Schöpfung der Welt und der Menschen fand er die Gewähr für Gottes Vatergüte, sondern in seinem eigenen Erleben. Denn die Macht, die ihm gegeben ist, wen er will, in die Erkenntniss der Liebe Gottes einzuführen, begründet er in jener kostbaren Erinnerung an eine „heilige Stunde wehmüthiger Selbstbesinnung und triumphirenden Selbstgefühls“, die Mt 11^{25ff.} Lc 10^{21f.} überliefert ist, durch seinen eigenen „Genuss der religiösen Atmosphäre in einer Höhe, die ebensosehr direkte Nähe Gottes bedeutet, wie sie andererseits noch keinem menschlichen Athemhauch erreichbar gewesen war“. Durch die von Justin und Anderen bezeugte Lesart: καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός würde noch bestimmter ausgesagt, dass durch ihn zum ersten Male die Erkenntniss Gottes als des Vaters vollzogen sei (vgl. HOLTZMANN z. St.).

Aber sein einzigartiges Erleben führte Jesum zu der Erkenntniss, die dann von ihm weithin verbreitet wurde, dass Gott nicht nur sein eigener Vater, sondern „der Vater“ schlechthin war (Mc 13³² Mt 11²⁷). Er unterwies seine Jünger, auch in ihrem Gebete Gott als Vater anzureden (Mt 6⁹) und nannte ihn in seiner Lehre allen Hörern gegenüber: euer Vater, und: dein Vater (z. B. Mt 5^{45 48} u. oft). Denn Gott richtet seine väterliche sorgende Liebe auf alle Einzelnen (Mt 6^{31f.} Lc 11¹³), achtet auf die Geringsten (Mt 18¹⁴), sendet Sonnenschein und Regen selbst für die Bösen (Mt 5⁴⁵). Zum ergreifendsten Ausdruck hat Jesus seine im Vaternamen zusammengefasste Anschauung von Gott gegenüber der pharisäischen rechtlichen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Menschen im Gleichniss vom verlorenen Sohne gebracht. Wie die missgünstige Zurückhaltung des älteren Sohnes gegen den heimgekommenen jüngeren das natürliche Gefühl verletzt, weil sie dem Verhältniss des Bruders zum Bruder nicht entspricht, so leuchtet unmittelbar ein, dass die vergeltende, nach Gebühr strafende, den reumüthig Zurückkehrenden kalt abweisende Gerechtigkeit für den Vater eine unnatürliche Verleugnung seiner väterlichen Liebe gewesen wäre. Die ganze Beweiskraft des Gleichnisses liegt in der Voraussetzung, dass Gott im Verhältniss eines Vaters zu den Menschen stehe. Von dieser Erkenntniss, die für ihn unmittelbar mit seiner eigenen Erkenntniss des Vaters gegeben war, geht Jesus wie von einem unzweifelhaften Axiom aus und

zieht daraus die Folgerungen, die sich für Gottes Verhalten zu den Menschen ergeben.

Man darf aber hieraus keinen voreiligen Schluss ziehen. Dass die Menschen Gottes Söhne sind oder werden, ist durchaus nicht so natürlich oder selbstverständlich, wie vielfach angenommen wird; denn ihr Streben, die göttliche Vollkommenheit in ihrem Leben zu erreichen, wodurch sie seine Söhne werden (Mt 5^{45 48}), setzt dem Zusammenhange nach die richtige Erkenntniss Gottes voraus, mit der er allein sie begaben kann (Mt 11²⁷). Geradezu konnte Jesus urtheilen, dass nur seine Jünger wahre Söhne Gottes sind, sofern sie das rechte Verhalten von Söhnen Gottes üben, während der jüdische Kult nur eine Knechtsstellung Gott gegenüber begründe (Mt 17^{25 f.}). Es ist deshalb auch nicht zufällig, dass er in einer ganzen Reihe von Worten an die Jünger oder das Volk ausdrücklich Gott als „seinen“ Vater bezeichnet. „Mein Vater“ bezeichnet Gott als den, der sich ihm seinem Wesen gemäss in einzigartiger Weise zu erkennen gegeben hat. Die ausdrückliche Hervorhebung dieses Verhältnisses dient mithin dazu, die von ihm in Gemässheit seiner ursprünglichen Gotteserkenntniss aufgestellten Sätze als sein geistiges Eigenthum zu reklamiren. An den einzelnen Worten lässt sich dieser Grundsatz mit Leichtigkeit durchführen. Der Wille Gottes muss seiner ureigenen Erkenntniss gemäss erfüllt werden, um den Eintritt in das Himmelreich (Mt 7²¹), oder in eine geistige Verwandtschaft mit ihm selbst (Mt 12⁵⁰) zu verbürgen (vgl. 15^{13 18 35}). Ebenso beruht es gerade auf der ihm eigenen Erkenntniss des Wesens seines himmlischen Vaters, wenn er verkündigt, dass Gott sich um die Geringen, die an ihn glauben, am meisten bekümmere, im Bildwort gesagt, dass ihre Schutzengel beständig das Antlitz seines himmlischen Vaters schauen (Mt 18¹⁰), oder dass, wenn zwei von ihnen in einer Bitte eins werden, sie bei seinem Vater im Himmel Erhörung finden werden (Mt 18¹⁹). Deshalb ist man auch rechter Sohn Gottes nicht schon dadurch, dass man sein Dasein Gott verdankt und Wohlthaten aller Art von ihm erfährt, sondern erst dadurch, dass man in seiner Gesinnung der Gesinnung Gottes gleicht, und während Jesus Gottes Sohn bereits ist, werden die Menschen zu Söhnen des himmlischen Vaters erst dadurch, dass sie seine zu-vorkommende und vergebende Liebe ihrerseits nachbilden (Mt 5^{45 48}).

Bildet nun, wie oben bewiesen (p. 103 f. 106. 110. 112 f.), die Gottesgemeinschaft den eigentlichen Kern der Idee vom Reiche Gottes, so muss der Gedanke von Gott als dem Vater zum Gedanken des Reiches Gottes in engster Beziehung stehen. Denn im Namen des Vaters sind ja alle jene Wesensmerkmale Gottes zusammengefasst, welche erklären, wie trotz seiner einzigartigen Erhabenheit, trotz seines unendlichen Abstandes von

der kreatürlichen und sündigen Menschenwelt dennoch eine Gemeinschaft zwischen ihm und den Menschen stattfinden kann. Jener Gedanken-zusammenhang kommt aber wirklich darin zu deutlichem Ausdruck, dass Jesus das Reich Gottes als Reich seines Vaters bezeichnet (Mt 26 29). Darin liegt, dass das väterliche Wohlgefallen der Grund für den Heilsrathschluss Gottes sei, der kleinen Herde das Reich zu geben (Lc 12 32, vgl. Mt 11 25f.). Die Vaterliebe Gottes ist also als die sichere Bürgschaft für die gewisse Verleihung des Reiches Gottes an alle gedacht, die darnach streben und es von Gott erbitten. Neben die Bitte um Heiligung des göttlichen Namens, die durch Gottes Erhabenheit motivirt ist, stellt Jesus in dem Mustergebet, das er seinen Jüngern giebt, die Bitte um die Ankunft des Himmelreiches, in der alles enthalten ist, was man vom Vatergotte zu erwarten hat (Mt 6 9f.).

Der gleiche Zusammenhang zeigt sich auch in der innigen Verbindung zwischen Jesu Sohnes- und seinem messianischen Bewusstsein. Dafür giebt es in Wahrheit keinerlei geschichtlichen Anhalt, dass er sich als Gottessohn auch mit Absehen von seinem messianischen Beruf erfasst habe. Mt 11 25—27, die einzige Reflexion über sein Sohnesbewusstsein, die uns die Synoptiker aufbewahrt haben, beruht auf dem innigen Zusammenhang des Sohnesverhältnisses mit dem Berufsbewusstsein Jesu. Denn die Aussage über seinen Sohnesstand will dem Zusammenhange nach begründen, dass er die vom Vatergotte festgestellte geheimnissvolle Ordnung des Reiches Gottes, dass das Evangelium der Einfalt geoffenbart wird, auszusprechen vermag, und sie führt deshalb auch ganz konsequent auf den Heilandsruf hinaus, der die unter der Last ihres Lebens sich Abmühenden einladet, in der Uebernahme seines Joches die ersehnte Ruhe für ihre Seelen zu finden. So ist also dieses sein Sohnesbewusstsein zugleich sein Messiasbewusstsein. Dasselbe setzt deutlich voraus Mc 13 32. Denn wenn es hier in feierlicher Steigerung heisst, dass von der Stunde der Parusie Niemand weiss, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater, so ist doch Voraussetzung nicht nur die allgemeine Vertrauensstellung des Sohnes beim Vater, sondern dem Kontexte nach der Gedanke, dass gerade der Sohn als der, der als Menschensohn mit grosser Macht und Herrlichkeit kommen soll (V. 26), am ehesten hierüber Kenntniss haben würde. Genau die gleiche Gegenüberstellung finden wir Mt 26 63f., wo Jesus die Frage des Hohenpriesters, ob er der Sohn Gottes sei, mit dem Hinweis auf den Menschensohn zur Rechten Gottes bejaht. Es fällt also sein messianisches mit seinem Sohnesbewusstsein wesentlich zusammen. Nur soviel wird man sagen dürfen, dass er wie mit dem Titel des Messias oder Menschensohnes

den Gedanken an seinen Beruf an den Menschen, so mit dem des Gottessohnes den an seine einzigartige Vertrauensstellung bei Gott vornehmlich verband.

b) Es ist aber von höchster Wichtigkeit für das Verständniss der Predigt Jesu, daran festzuhalten, dass auch durch den Gedanken an Gottes Vatergüte die Idee des Gottesreiches durchaus nicht ohne Weiteres aus der Zukunft in die Gegenwart übertragen wird. Das Reich behält seinen Zukunftscharakter und wird auch von den Kindern Gottes erst erwartet (Lc 12³² Mt 6¹⁰ 26²⁹). Ja mehr noch, die Gottessohnschaft im vollen Sinne wird ebenfalls in die Zukunft verlegt. Denn Söhne Gottes werden die Menschen in diesem Aeon (Mt 5⁴⁵); volle Söhne Gottes sind sie erst, wenn sie von ihm selbst als Kinder anerkannt werden, wenn sie ihn schauen werden, wie er ist (Mt 5^{8 9}), wenn sie selbst sind wie Engel im Himmel (Mc 12²⁵); Söhne Gottes im vollen Sinne sind sie erst als Söhne der Auferstehung (Lc 20³⁶).

Der zwingendste Beweis für diesen Zukunftscharakter der Gottessohnschaft ist Jesu Selbstbeurtheilung. Allerdings ist er bereits Gottes Sohn, keine Spur findet sich in den Evangelien davon, dass er es erst werden müsse. Aber dass er die Vollendung als Gottessohn noch nicht erreicht habe, beweisen die Evangelien auf's Deutlichste, wenngleich der Ausdruck fehlt.

Wenn irgend etwas, so müsste von dem, der Gottes Sohn ist, auch die Vollkommenheit erwartet werden, die Gott selbst besitzt (vgl. Mt 11²⁷ mit V. 29³⁰ und dazu 5^{45 48}). Aber Jesus selbst weist diese Annahme mit Schroffheit zurück: „Niemand ist gut, als der einige Gott“ (Mc 10¹⁸). Damit sagt er auf's Deutlichste, dass er Gottes Güte und Vollkommenheit nicht besitze. Man wird, wenn man ihm nicht einen Antheil an der menschlichen Sündhaftigkeit beilegen will, der zu dem Gesamteindruck seiner Person nicht stimmt, sich der tiefsinnigen Betrachtungsweise des Hebräerbriefts anschliessen müssen, dass er versucht ist allenthalben gleichwie wir, doch ohne Sünde, und an dem, was er litt, Gehorsam lernte und durch Leiden vollkommen gemacht ist (Hbr 2^{10 17 4 15 5 8 9}). Wenn aber Jesus in Schwachheit lebte (II Kor 13⁴) und sich noch stetig unter Gottes Willen beugen, Gehorsam lernen musste, was ohne Widerstreit der Gefühle nicht abging (Mc 14³⁶), so war er noch im Werden, so war er trotz seiner einzigartigen Gotteserkenntniss noch nicht in vollendeter Weise Gottes Sohn. Denn Gottes Söhne müssen in ihrer Art ebenso vollkommen, so vollendet sein, wie Gott selbst und alle himmlischen Dinge. Diesen Wechsel und Veränderlichkeit zuzuschreiben, ist eben ein Widerspruch in sich selbst.

Doch noch in anderer Beziehung ist Jesu Gottessohnschaft unvollendet. Denn zum Begriff der Gottessohnschaft gehört das Merkmal der Herrschaft (Mt 11²⁷). Der Sohn Gottes ist vollendet erst, wenn er zur Rechten Gottes sitzt (vgl. Mc 12^{35ff.} R 14. Deshalb erwidert Jesus auf die feierliche Anfrage, ob er der Sohn des Hochgelobten sei, mit dem Hinweis darauf, dass er als Menschensohn hinfort zur Rechten der Kraft sitzen und mit des Himmels Wolken kommen werde (Mc 14^{61 62}). Es ist ein Gedanke, der auch den synoptischen Wiederkunftsweissagungen zu Grunde liegt, der aber nur im Johannesevangelium ausdrücklich ausgesprochen wird, dass Jesu Tod als Heimgang zum Vater seine völlige Verklärung und Vollendung involvire. Diese Verklärung erwartet er eben auf Grund des Sohnesverhältnisses und als dessen Vollendung, die bei Johannes dem vollkommenen Anfang gleich gedacht wird (Joh 17^{1 5 10} etc.).

Wenn dennoch Jesus bereits in einzigartiger Weise der Sohn Gottes ist, und der Ausdruck, dass er es noch nicht in vollem Sinne sei, vermieden wird, so hängt dies zusammen mit einer anderen Gedankenreihe, die ebenfalls auf dem Grundgedanken beruht, dass die Gottessohnschaft im eigentlichen Sinne nicht nur, wie man es aufzufassen liebt, ein religiös-sittliches, sondern ein metaphysisches Verhältniss der Wesensähnlichkeit mit Gott einschliesst. Schon der absolut gebrauchte Titel des Vaters und des Sohnes (Mt 11^{25ff.}) legt die Annahme einer über das gemein Menschliche hinausgehenden metaphysischen Beziehung beider nahe, wenngleich der Kontext nur die Hervorhebung der zwischen Vater und Sohn bestehenden Liebesgesinnung verlangt. Wenn ferner Mc 13³² der Sohn dem Vater noch näher gerückt erscheint als die Engel, die doch der himmlischen Welt angehören, wird damit zwar zunächst nur die Vertrauensstellung Jesu zum Vater bezeichnet; aber wer könnte sich dem Eindruck verschliessen, dass er damit eine Stelle in einer über alles Irdisch-Menschliche erhabenen Ordnung der Dinge beansprucht? Dass er aber rein auf Grund religiös-ethischer Funktionen ohne essentielle Begründung eine solche Stellung sich vindicirt habe, wird doch dem, der die naiv-konkrete Denkweise seiner Zeit kennt, sehr zweifelhaft erscheinen müssen. Ohne Zweifel hat er angenommen, dass mit seinem Tode eine wesentliche Veränderung seiner ganzen Person stattfinden werde; sollte er doch als Menschensohn zur Rechten Gottes erhöht werden. Was hindert aber dann die Annahme, dass eine solche Veränderung bereits angefangen habe, zumal er doch ohne Zweifel das Bewusstsein hatte, dass in ihm die Kräfte der himmlischen Welt schon wirksam wären? Ich kann es deshalb nicht für ausgeschlossen halten,

dass die allgemein neutestamentliche Vorstellung von der Präexistenz des Christus auf Aeusserungen Jesu selbst zurückgehe, dass namentlich den johanneischen Reden wirklich historisches Material zu Grunde liege. Wenn Jesus trotz seines gesteigerten Eindruckes von der Einzigartigkeit Gottes sich mit Gott zusammen und allen Anderen gegenüber zu stellen wagte, so wird er kaum unterlassen haben, eine derartige Konsequenz zu ziehen. Auch das Henochbuch¹ zeigt, wie derartige Vorstellungen damals in der Luft lagen.

Von der Präexistenzvorstellung enthalten zwar die synoptischen Berichte nichts, aber sie führen auf eine analoge Vorstellung. Wenn Jesus des Glaubens lebte, dass er seine Machttthaten durch Gottes Geist vollführe (Mt 12²⁸), so ergab sich ihm diese Gewissheit aus unmittelbarem innerem Erleben, das die Berichte in die Zeit der Taufe verlegen. Der Taufvorgang hat das Eigenthümliche, dass Jesus gleichzeitig als Gottes Sohn anerkannt und mit dem heiligen Geiste begabt wird (Mc 1^{10f.}). Der Gedanke eines Geistesbesitzes aber hatte in der damaligen prophetenlosen Zeit seinen Ort nur im direkt messianischen Ideenkreise. Es giebt meines Wissens keine Spuren davon, dass der Geistesbesitz auch nur in einzelnen Fällen der Gegenwart zugesprochen wurde, sondern nach gemeinjüdischer Vorstellung wurde derselbe der messianischen Zeit vorbehalten (vgl. SCHÜRER a. a. O., p. 443. 445. 449). Auch in der Predigt des Täufers gilt die Ausgiessung des Geistes, wie schon die Zusammenstellung mit dem Gericht zeigt, als die in der messianischen Neuschöpfung sich vollziehende Begabung mit dem himmlischen Gute (Mt 3^{10 11}). Unter dieser Voraussetzung muss man das wunderbare Erlebniss Jesu dahin deuten, dass er nicht nur seine Bereitschaft für das Reich Gottes bezeugte, sondern in sich selbst die messianische Vollendung erlebte, nicht nur für sich selbst, sondern mit dem Auftrage und der Vollmacht, diese überhaupt herbei zu führen. Von nun an war er der zum Kommen auf des Himmels Wolken bestimmte und deshalb selbst zur Ordnung der himmlischen Wesen gehörige, weil vom Geiste Gottes bereits durchdrungene und getriebene (Mc 1¹²) Mensch, der Menschensohn (Dan 7¹³), wenn auch äusserlich angesehen alles blieb wie bisher.

Man wird nicht vergessen dürfen, dass es sich bei diesem christologischen Exkurs nicht um Lösung dieses allerschwierigsten Problems handelt, sondern nur um die Verdeutlichung des Begriffes von einem Sohne Gottes. Das dürfte erwiesen sein, dass zum Sohne Gottes im vollen Sinne die pneumatische Art gehört, dass Jesus Sohn Gottes *κατ'*

¹ Vgl. BALDENSPERGER a. a. O. p. 84ff.

ἐξοχὴν nur sein kann, weil er Träger des Geistes Gottes ist, und dass, wie selbst für ihn die äusserlich sichtbare, abschliessende Verherrlichung seines ganzen Wesens noch aussteht, so in noch viel höherem Grade für seine Jünger erst die Zukunft die volle Sohnschaft bringt. Gehört aber die volle Realisirung sogar der Gotteskindschaft noch dem zukünftigen Aeon an, so erhellt gerade an diesem Punkte mit vollster Deutlichkeit, dass Gottes Reich, dessen vornehmste Gabe eben die Gottessohnschaft ist, bei Jesu supranaturalen und Zukunftscharakter trägt.

In diesen Gedankenkreis sind auch alle jene Weisungen einzufügen, die Jesus seinen Jüngern gab. Die Güter, die sie von Gott erwarten sollen, empfängt doch nur der recht, der mit ganzer Kraft nach dem Reiche Gottes und nach Gottes Gerechtigkeit trachtet (Mt 6^{31 f.}). Das tägliche Brod, die Sündenvergebung und Bewahrung vor Versuchung erbittet nur der mit vollem Verständniss, der zuvor um die Heiligung des göttlichen Namens und um das Kommen des Reiches Gottes gebeten hat (Lc 11²⁻⁴). Als Hauptinhalt des unablässigen Gebetes wird auch Lc 18¹⁻⁸ die Errettung der Frommen von allen Widersachern im Reiche Gottes vorausgesetzt. Es bleibt also dabei, dass nach Jesu Anschauung das Reich der Herrlichkeit kein Appendix zu dem bereits in der Gegenwart wirkungskräftigen Reiche Gottes ist, keine Zukunftsperspektive, deren man sich auch mehr oder weniger entschlagen könnte, sondern das Reich der Herrlichkeit bleibt das Reich Gottes im vollen Sinne, der eigentliche Ort für alle Machtfülle und Herrlichkeit, für alle Vollkommenheit und Gerechtigkeit, auch für die Gottessohnschaft und das Gottschauen.

c) Aber man würde Jesu Gesamtanschauung ebenso unrichtig darstellen, wenn man meinen wollte, dass auf die Zukunft des Reiches Gottes der Hauptton seiner Predigt falle, dass ihm die Gegenwart nur den Charakter der Vorbereitungszeit habe. Man muss vielmehr behaupten, dass seine Predigt nicht einen Mittelpunkt, sondern zwei Brennpunkte habe, dass sie nach Analogie der Ellipse, nicht des Kreises zu denken sei. Charakteristisch ist hierfür die Aufzählung der besonderen Heilserweisungen, welche seine Jünger von Gott erwarten dürfen, in der zweiten Hälfte des Vaterunsers. Denn von dem Unterhalt des irdischen schreitet Jesus zur Erhaltung des geistlichen Lebens fort und schliesst mit der endgültigen Errettung aus dem Gebiet des Argen (Mt 6¹¹⁻¹³), d. h. mit der Versetzung des Menschen in's Reich Gottes. Damit hat er aber selbst vom individuellen Standpunkt des Betenden aus eine Perspektive gezogen, in der das an letzter Stelle erscheint, was in seiner Predigt gemeinhin zuerst genannt wird. Allerdings fehlt

jene letzte Bitte bei Lucas, aber ein durchschlagender Beweis gegen die Echtheit ist dies nicht, da sie eben wegen ihrer Identität mit der zweiten leicht weggelassen werden konnte; der Gedanke wenigstens, den sie ausspricht, ist auch Lc 18 1—3 bezeugt.

Neben der Anschauung von Gottes Einzigartigkeit, die den supranaturalen und damit zugleich den Zukunftscharakter des Gottesreiches bedingt, schlägt eben bei Jesu der Gottvaterglaube durch, und so innig auch dieser mit dem Gedanken des Reiches der Herrlichkeit verbunden ist, reicht doch seine Tragweite über dieses hinaus und in die Gegenwart hinein. Denn so wenig man denken kann, dass Gott erst vollkommen wird, so wenig kann man denken, dass er nicht in ewiger Stetigkeit Vater ist und sich als solcher verhält (WENDT a. a. O. p. 146). Der Gedanke lässt sich nicht als Jesu Anschauung erweisen, dass Gott erst seit Begründung seines Reiches, geschweige denn, dass er erst in Folge des sühnenden Todes Jesu zum liebenden, gnädigen Vater für die Menschen werde. Vielmehr bewährt Gott seine Vatergüte stetig und allgemein, indem er nicht nur den Guten, sondern auch den Bösen seine Wohlthaten erweist, ihnen Sonnenschein und Regen spendet (Mt 5 45). Nur daran wird man festzuhalten haben, dass er das höchste Mass seiner väterlichen Güte erst künftig in dem Kommen seines herrlichen Reiches bewähren wird. Für die Gegenwart aber zeigt er diese darin, dass er seinen Sohn gesandt hat, der in der vollen Erkenntnis seines Wesens zugleich die Befähigung besitzt, alle, die es wollen, in seine Gemeinschaft einzuführen. Diese Gabe bringt nicht nur die Gewähr der künftigen Vollendung mit sich, sondern ist auch an sich hoch und herrlich. Es scheint mir eine ganz richtige Ueberlieferung des Lucas zu sein, wenn er an Jesu Selbstzeugniss von seiner Sohneswürde (10 22) die Seligpreisung der Jünger anschliesst, die da sehen dürfen, was sie sehen und was viele Propheten und Könige des alten Bundes trotz ihres Sehns nach nicht haben sehen können (10 23f.). Es entspricht sehr wohl der Höhe des sonst von ihm geäusserten messianischen Selbstbewusstseins, dass von ihm hier die überragende Grösse der Güter, als deren Träger er auftritt, gegenüber allem, was der alte Bund zu bieten vermochte, bestimmt ausgesprochen wird. Dann kann es aber auch keinem Zweifel unterliegen, dass jene Worte, in welchen von einer Gegenwart des Reiches Gottes geredet wird oder doch der Begriff des Reiches Gottes in der Schwebe zwischen Gegenwart und Zukunft erscheint (p. 6—8. 87f.), vornehmlich durch den Gedanken der bereits in der Gegenwart wirksamen Vatergüte Gottes und Gotteskindschaft der Jünger Jesu motivirt sein müssen. Denn dieser bildet ja den eigentlichen Kern seines Evangeliums.

Einer ausdrücklichen Gleichsetzung der Gotteskindschaft mit dem Reiche Gottes begegnen wir zwar nirgends, aber dieser Gedanke wird durch die ganze bisher geführte Untersuchung uns aufgezwungen. Um so gewichtiger sind dann auch die in den Evangelien vorliegenden Andeutungen dieses Zusammenhanges. Man wird die Kinder der Weisheit, auf deren Urtheil sich Jesus gegen den Zweifel des Täufers, wie gegen das vorschnelle Urtheil des Volkes beruft, mit denen identifizieren müssen, welche bereits im Reiche Gottes und deshalb trotz ihrer unbedeutenden Stellung grösser als der Täufer sind (Mt 11¹⁹ vgl. mit 11¹¹). Jene Kinder der Weisheit aber sind ohne Zweifel die, welche sich in ihrer Einfalt Jesu Weisheit angeeignet haben und die rechte Erkenntniss von Gott als dem Vater besitzen, also seine Kinder sind (Mt 11²⁵⁻²⁷). Beweisend sind aber vorzüglich Jesu Worte über die Kinder: Das Wort Lasset die Kindlein zu mir kommen, wehret ihnen nicht, denn derartiger ist das Reich Gottes (Mc 10¹⁴), lässt uns einen tiefen Blick in seine Empfindung thun. Es ist zwar zunächst nur ein Gelegenheitswort, aber er fand die Parallele so schlagend, dass er entweder im gleichen Zusammenhange (so Mc 10¹⁵), oder, was wahrscheinlicher ist, bei anderer Gelegenheit (Mt 18³) die Forderung an seine Jünger stellte, zu werden, wie die Kinder, weil nur so beschaffene Menschen in das Reich Gottes eingehen, es empfangen können. Man wird gut thun, diesen Vergleich nicht auf Einzelheiten, etwa kindliche Einfalt und Demuth, oder gar kindliche Unschuld zu beschränken, sondern charakteristisch ist es eben, dass er die Forderung in solcher Allgemeinheit aussprechen konnte. Das Bildwort ist leicht zu deuten. Derart, wie Kinder, sind offenbar solche Menschen, die zu ihrem himmlischen Vater so stehen, wie Kinder zu ihrem Vater. Hier wird der Zusammenhang zwischen Gotteskindschaft und Gottes Reich mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit ausgesprochen. Es macht für die Deutung nichts aus, ob das Reich Gottes hier als zukünftige oder gegenwärtige Grösse gefasst wird. Denn jener Zusammenhang ist im Wesen der Sache selbst begründet, muss also wie vom künftigen Reiche der Herrlichkeit, so auch von dem bereits in der Gegenwart wirkenden Reiche gelten.

III. a) Fassen wir genauer ins Auge, was denn bereits in der Gegenwart die Güte des himmlischen Vaters zu bedeuten habe, so ist natürlich das erste und umfassendste Gut, welches Jesu Jünger besitzen, die Erkenntniss Gottes (oben p. 114f.). Diese Erkenntniss ist keine Verstandeserkenntniss, sondern unmittelbar im Gemüthe des Menschen geweckt durch die Berührung Gottes selbst (vgl. p. 106—108. 110). Durch Jesu Predigt

nimmt Gott den Schleier hinweg, der bisher sein väterliches Thun den Augen der Menschen verhüllte. Es ist die Einsicht in sein tägliches und stetiges Wirken, das nun seine Kinder erlangen. Da erkennen sie, wie er milde und reichlich seine Schönheit aussprengt über die Lilien des Feldes und den Vögeln ihre Nahrung giebt. Wo er nun solches den geringsten seiner Geschöpfe thut, sollte er nicht noch viel mehr sich der Menschen annehmen (Mt 6 26 ff.)? Mit dieser Erkenntniss ist dann auch die Einsicht in Gottes gebietenden Willen und seine Heilsrathschlüsse verbunden (Mt 11 19 25). Die adäquate Erkenntniss Gottes ist freilich dem Sohne Gottes vorbehalten (Mt 11 27), und auch er besitzt nicht die vollständige Erkenntniss der göttlichen Heilsrathschlüsse (Mc 13 32 14 35).

b) Mit der Gotteserkenntniss ist das Streben nach der Vollkommenheit Gottes auf's Engste zu verbinden, welches seine Kinder charakterisirt (Mt 5 45 48). Jesus regt aber dies Streben nicht nur im Allgemeinen durch seine Bussforderung (Mc 1 15) und seine vollkommene Deutung des göttlichen Willens (Mt 5 17) an, sondern er verhilft auch dem Menschen zur Erfüllung seiner Forderung. Denn besteht das rechte Verhalten in der den ganzen Menschen innerlich bewegenden Liebe zu Gott, so ist dieser Affekt am ehesten der von Ehrfurcht begleiteten Liebe des Kindes zum Vater zu vergleichen, steht also in direkter Abhängigkeit von der Erkenntniss Gottes als des Vaters (vgl. oben p. 89. 93 f.). Ferner kann man an Jesu Lebenswandel, der durch die Gewissheit von Gottes Vatergüte getragen ist und in seiner Sanftmuth und Herzensdemuth den göttlichen Willen zum völligen Ausdruck bringt, lernen, dass ein solches Joch bequem sitzt und eine solche Last leicht ist (Mt 11 27 ff.). Denn wenn der Mensch durch Gottes väterliche Güte von dem Druck der irdischen Sorge (Mt 6 11 25—33) und der Sündenschuld (Mt 6 12) befreit, wenn er der Versuchung entnommen und der endlichen Errettung aus dieser argen Welt versichert wird (Mt 6 13), dann wird ja seine Kraft für das Streben nach der Gerechtigkeit frei gemacht (cf. Mt 6 32), dann muss sein Streben nach Aneignung der göttlichen Vollkommenheit erfolgreich werden, wie Jesu Streben.

c) Neben der Gotteserkenntniss und dem Gerechtigkeitsstreben verdanken Jesu Jünger der Güte des himmlischen Vaters die Vergebung ihrer Sünden. Dabei muss in unserem Zusammenhange ausser Betracht bleiben, ob die Aussprüche Jesu von der Heilsbedeutung seines Todes etwas über die Stellung der Sündenvergebung in seiner Gesamtanschauung aussagen, weil die direkt unter Voraussetzung seines Todes

gebildeten Anschauungen einer gesonderten Betrachtung bedürfen (vgl. oben p. 18).

In der Regel wenigstens hat Jesus die Summe seiner Wirksamkeit nicht als ein Hinwegnehmen der Sünde, sondern als ein Herbeiführen des Gottesreiches bezeichnet. Nicht das besondere Gut der Sündenvergebung, sondern das allumfassende des Reiches Gottes ist Zweck und Ziel seiner Predigt, wie seines Lebens. Es ist freilich ein unvertilgbarer Zug unserer Evangelien, dass er, wo er nicht auf freche Unbussfertigkeit stiess (vgl. Mt 7 6) sich gern als „Sünderheiland“ zu den Zöllnern, Sündern, Huren herabliess (vgl. Mc 2 15 ff. Lc 7 37 ff. 19 5 ff. Joh 8 1 ff.). Seine Voraussetzung dabei war aber, dass gerade die Grösse ihrer Sünden, die sie sich nicht verbergen konnten, ihr Herz zur aufrichtigen Bussfertigkeit und Reue bewegen werde. Es ist also kein allgemeiner Gedanke von menschlicher Sündhaftigkeit und Sündenelend, welcher ihn zum Eingreifen veranlasste, sondern die besonderen konkreten Gestaltungen des groben Sündenlebens. Die Sünder erscheinen als eine besondere Gruppe von Hilfsbedürftigen neben anderen. Nicht nur von der Noth des groben Sündenlebens, wo sie als solche empfunden wurde, sondern von jeder Noth, die das Herz weich stimmte und für die Gnade Gottes empfänglich machte, fühlte er sich angezogen. Er ist der Helfer und Freund der Armen, der Kranken, der einfachen Leute (Mt 11 25), der Kinder, jeglicher Noth und Traurigkeit und alles Elends. Deshalb ruft er alle Mühseligen und Beladenen ohne Einschränkung (gegen WEISS z. Mt 11 28) zu sich, um sie zu erquickern. Auch der allgemeine Satz Mc 2 17: Nicht bedürfen die Gesunden eines Arztes, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder, zeigt doch dem Zusammenhange gemäss und durch die Form des Gegensatzes zunächst nur, dass er nicht zu den Unbescholtenen, sondern zu den Anrühigen gehen müsse, um sich ihrer in barmherziger Liebe anzunehmen, weil sie seiner am meisten bedürften.

Aber es wäre voreilig, hieraus zu schliessen, dass die Sündenvergebung eine mehr zufällige, nur durch besondere Verhältnisse und Bedürfnisse Einzelner hervorgerufene Thätigkeit Jesu wäre, sondern sie ist eine ebenso allgemeine, nothwendige und wichtige Bezeugung der Güte des himmlischen Vaters, wie die Einführung in seine Erkenntniss oder die Anregung des Strebens nach Vollkommenheit. Wie jener König seinem Schuldner die Summe von 10 000 Talenten schenkte, so haben alle Jünger Jesu Gott gegenüber eine erdrückende Schuldenlast, die er als himmlischer Vater ihnen geschenkt hat (Mt 18 23 ff.), und nicht nur einmal zum Anfange hat er dies gethan, sondern täglich von

Neuem hat er Sünden zu vergeben und muss darum gebeten werden (Mt 6¹²). Die Grösse der Sünde kommt dabei nicht in Betracht. Denn jede Sünde und Lästerung wird den reumüthigen Menschen vergeben werden, selbst ein Wort wider den Menschensohn (Mt 12^{31 f.}), ja seine Kreuzigung, sofern sie nicht wissen, was sie thun (Lc 23³⁴). Nur die absichtliche Verhärtung gegen die offenkundige Wirksamkeit des Gottesgeistes wird ihnen beim göttlichen Gerichte nicht vergeben werden (Mt 12³²).

Bei dem thatsächlichen Zustande der Menschen, auch der um die Vollkommenheit bemühten (oben p. 102), bedarf es also einer stetigen Sündenvergebung. Es fragt sich aber noch, welchen Werth die göttliche Vergabung für den Menschen habe. Wie alle anderen Gottesgaben der Gegenwart ist auch sie gleichsam ein Angeld auf die Theilnahme am Himmelreich; denn als Menschensohn, der ja durch sein Kommen in des Himmels Wolken die neue Aera inauguriren wird, nimmt Jesus für sich das Recht in Anspruch, auf Erden Sünden zu vergeben (Mt 9⁶), wie er beim Beginne der neuen Welt das Gericht halten wird. Die Sündenvergebung ist also eine Vorwegnahme des künftigen Gottesgerichts, wie die Gotteserkenntniss, die er bringt, eine Vorwegnahme der künftigen Gottesgemeinschaft und die Gerechtigkeit, zu der er anregt, eine Vorwegnahme der Vollkommenheit der Gottessöhne ist.

Aber schon mit dieser Parallele zwischen Sündenvergebung und Gericht ist die entscheidende Bedeutung, welche im Sinne Jesu der Sündenvergebung zukommt, angedeutet. Denn wie die Annahme oder Verwerfung im Gerichte über Verderben oder Seligkeit des Menschen entscheidet, so muss prinzipiell in der Sündenvergebung schon die ganze Gnade Gottes, Leben und Seligkeit mitbefasst sein. Wie Jesus urtheilte, dass wo Gottes Geist wirke (Mt 12²⁸), oder wo das Evangelium sei (Mc 4), da auch Gottes Reich sei (vgl. p. 48—50. 87 f.), so konnte er mit gleichem Rechte den Satz aussprechen: wo Sündenvergebung ist, da ist Gottes Reich. Der Parabel, welche sich auf die göttliche und menschliche Vergabung bezieht, hat Matthäus die Aufschrift gegeben: Darum ist das Himmelreich gleichgemacht etc. (Mt 18²³), und es liegt kein Grund vor, an ihrer Ursprünglichkeit zu zweifeln. Aber wir haben nicht nöthig, uns hierauf allein zu stützen, da mehrere der echtsten Aussprüche Jesu zeigen, dass der Gedanke der Sündenvergebung die gleiche Höhenlage einnimmt, wie die Idee des Gottesreiches selbst. Jener reumüthige Zöllner, dessen Gebet bei Gott Gnade findet, so dass er gerechtfertigt nach Hause geht (Lc 18^{13 f.}), weiss offenbar nach Jesu Meinung das Gut der Wohlgefälligkeit bei Gott nicht

bloss als Vorbedingung für den künftigen Empfang des Reiches Gottes zu schätzen, sondern findet darin bereits gegenwärtig seine Befriedigung. Das Gleiche gilt von der Parabelreihe Lc 15. Denn die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Groschen gipfeln darin, dass im Himmel Freude sein wird über einen Sünder, der Busse thut, mehr als über 99 Gerechte, die der Busse nicht bedürfen (Lc 15 7 10). Das Charakteristische dieser Worte liegt darin, dass der Gewinn der einen reumüthigen Seele als solcher den Himmel mit Freude erfüllt, dass über der Freude an dem persönlichen Verhältniss der Menschenseele zu ihrem Vater von dem, nun selbstverständlichen, Eingehen des Sünders in's Himmelreich ganz abgesehen werden kann. Ebenso steht es in dem köstlichen Gleichniss vom verlorenen Sohne. Wie hier alles darin ruht, dass der Sohn ohne Rückhalt seine Sünde bekennt, und der Vater ohne Rückhalt vergiebt, und dem Verlorenen damit alles neu geschenkt ist, so ist es auch im Verhältniss des Menschen zu seinem himmlischen Vater. Man wird zugestehen müssen, dass hierin der Gedanke der Vergebung und der ihr folgenden herzlichen Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn so gross und herrlich gemacht wird, dass er die ganze Summe des Heiles, den vollen Antheil am Reiche Gottes in sich befasst. So gewiss Jesus ohne Zweifel die Sünde für das schwerste, ja im letzten Grunde einzige Hemmniss des Eintritts in das Gottesreich gehalten hat, so gewiss die Sündenvergebung für den höchsten und letztlich entscheidenden Erweis der Vatergnade Gottes. Denn in der Sündenvergebung erweist sich, wie sonst nirgends, die allmächtige Kraft der göttlichen Gnade.

Nur unter diesem Gesichtspunkt erklärt es sich, dass er bisweilen nicht das Reich Gottes im Allgemeinen, sondern die Errettung der Menschen als seine Lebensaufgabe bezeichnet. Mc 2 17 bezieht sich zwar zunächst nur auf eine bestimmte Kategorie von Menschen, die im besonderen Masse als Sünder erscheinen, aber wie die furchtbare Anklage Jesu gegen die gerechtigkeitsstolzen und heuchlerischen Pharisäer (Mt 23) vermuthen lässt, wird der Begriff der „Gerechten“ von ihm schwerlich ohne Ironie gebraucht sein (vgl. Mt 5 20 Mc 8 15), und der Gedanke, dass er gekommen sei, Sünder zu berufen, die allgemeinste Fassung vertragen. Ganz allgemein lautet denn auch der Ausspruch: Des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und zu erretten das Verlorene (Lc 19 10). Allerdings ist bei den Anklängen dieser Erzählung an Mc 2 15 ff. (vgl. HOLTZMANN z. St.) die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass dies Wort eben nur eine Verallgemeinerung von Mc 2 17 bildet, aber dann jedenfalls eine richtige Verallgemeinerung, die durch Jesu gesammte Wirksamkeit bestätigt wird. Denn seine

Thätigkeit wird getragen durch den Jammer um die Massen, die miss handelt und preisgegeben waren wie Schafe, die keinen Hirten haben. (Mt 9 ³⁶). Ganz allgemein bezeichnet er das Volk als die verlorenen Schafe vom Hause Israel (Mt 10 ⁶ 15 ²⁴). Welch ein wehmüthiger Erguss verschmähter, heiliger Liebe ist es, wenn er mit einem Blick auf Jerusalem, die Prophetenmörderin, ausruft: Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein versammelt unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt (Mt 23 ³⁷). Hier wird, nur unter anderem Bilde, Jesu ganze Wirksamkeit dahin gedeutet, dass er mit liebevollem Werben die Verlorenen retten und unter seine treueste Obhut nehmen wollte. Der Sonderüberlieferung des Lucas gehört der Bericht an, dass er bei der Annäherung an die Stadt über sie klagte und sprach: Wenn auch du wenigstens an diesem deinem Tage wüsstest, was zu deinem Frieden dient, nun aber ist es vor deinen Augen verborgen (Lc 19 ⁴¹f.). Von dem vorigen Worte ist es darin verschieden, dass hier die Unbussfertigkeit der Stadt als ihr nothwendiges Geschick aufgefasst wird; darin aber stimmen beide Berichte überein, dass sie Jesu Willen als einen ausschliesslich auf das Heil, auf die Errettung gerichteten Liebeswillen qualifiziren. Von der Sündenvergebung ist zwar in allen diesen Worten nicht ausdrücklich die Rede. Aber wie soll man eine Liebesgesinnung nennen, die unentwegt trotz Unbussfertigkeit und Verstocktheit das Beste will und hofft, die ihre höchste Energie gerade da entwickelt, wo es sich um die Rettung derer handelt, die dem Verderben schon verfallen scheinen und von den anderen aufgegeben sind? Sie ist gewiss das Abbild und Werkzeug jener sündenvergebenden, ewigen Gnade, die nicht will, dass auch nur eines von diesen Geringen verloren gehe (Mt 18 ^{12—14}). So ist die Bereitschaft zur Vergabung die Grundvoraussetzung für Jesu gesammte Wirksamkeit. Denn seine ganze messianische Vollmacht hat er stets in der Absicht ausgeübt, in das Reich Gottes aufzunehmen, nie, daraus zu verwerfen. Ja, das möchte ich geradezu als das meist charakteristische Moment an seiner Erscheinung bezeichnen, wodurch er von der volksthümlichen Frömmigkeit sich am weitesten entfernte, dass er zwar mit so kolossaler Wucht, wie kein anderer, Gottes Gerechtigkeit und den Ernst der Entscheidung betonte, aber dann doch selbst nicht Gericht übte, sondern die dem Gericht bereits Verfallenen noch daraus zu erlösen versuchte. Es wurde ihm nicht erspart, in furchtbaren Worten seinem Volke den Zorn und das Gericht Gottes zu verkündigen (Mt 11 ²⁰ ff. 23 ¹ ff. etc.), aber er that es widerwillig genug und in der Ueberzeugung, dass, wer eine unsterbliche Seele für das Reich Gottes errettet, mehr ausrichte, als wer 99 richtet und verdammt. Deshalb

behielt er bis zuletzt die Hoffnung auf eine Umkehr seines Volkes (Mt 23³⁹). Es mag sein, dass er sich, wie seine Jünger es thaten, die Macht zutraute, das Gericht jetzt zu vollziehen (cf. Lc 9⁵⁴ und dazu Mc 11^{15 ff.}) wie er zweifellos als der himmlische Menschensohn zum Gericht zu erscheinen gedachte, und jedenfalls wusste er, dass die Stellung zu seiner Person und seiner Predigt auch im Gerichte entscheidend sein werde (Mc 8³⁸); aber wie er mit Milde selbst über die urtheilte, welche sich gegen seine Person vergingen (Lc 9^{51—56} Mt 12³²), so wollte er überhaupt nicht Zorn sondern Gnade, nicht Verdammniss sondern Errettung bringen. Man darf vermuthen, dass er auch sein Verlangen nach der herrlichen Vollendung im Reiche Gottes vornehmlich durch den gegen-theiligen Wunsch beschwichtigte, dass der durch seine Predigt eingeleiteten segensreichen Entwicklung durch Verlängerung der letzten Gnadenfrist ausreichend Raum vergönnt sein, dass sie nicht vor der Zeit durch Gottes endgültiges Eingreifen abgebrochen werden möchte. Wie der Gärtner bei seinem Herrn für den unfruchtbaren Feigenbaum eintritt und eine letzte Probezeit für ihn erbittet, so bedeutet Jesu Predigt eine letzte Bussfrist Gottes für das Volk, nach deren Ablauf eine Errettung unmöglich wird (Lc 13^{1—9} vgl. Mt 25^{10 ff.}).

Es muss also daran festgehalten werden, dass Jesus Reich Gottes, Errettung, Erlösung (Mc 10⁴⁵ Lc 21²⁸), Sündenvergebung als zusammengehörig dachte, dass die Sündenvergebung, die in der völligen Erlösung vom Argen (Mt 6¹³ Lc 21²⁸) ihren vollendeten Ausdruck und ihren Abschluss findet, von einem bestimmten Gesichtspunkte aus alles das umfasst, was Gottes Reich in sich beschliesst. Die Sündenvergebung und Errettung ist nicht nur eine nothwendige Vorbedingung des Reiches Gottes, sondern die Begabung mit den Gütern des Gottesreiches selbst; allerdings sind die Ausdrücke: Sündenvergebung, Errettung, Erlösung hierfür inadäquat, weil sie rein negativ sind, aber die Sache selbst, die damit verliehen wird, ist durchaus positiv: Gottes Gnade und Gemeinschaft und mit ihr alle jene Güter des Gottesreiches, die schon gegenwärtig, wenn auch in inadäquater Form, den Jüngern Jesu zu Theil werden.

d) In engem Zusammenhange mit diesen Gütern, welche Gottes Vaterliebe den Jüngern Jesu mittheilt, steht die geweihte, friedevolle und freudige Stimmung, welche in ihnen angeregt wird. Ausdrücklich bezeichnete er als Frucht seiner Gotteserkenntniss und Gerechtigkeitsübung die Befreiung der Menschen von dem auf ihnen lastenden Druck, die Erquickung der Seelen (Mt 11^{28—30}). Gleichen Sinn hat der Frieden, in dessen Sphäre er durch sein mächtiges Wort die Men-

schen hineinführte (Mc 5³⁴ Lc 7⁵⁰) und auf den sein ganzes Verhalten abzielte (Lc 19⁴²). Auch seinen Jüngern sprach er die Macht zu, würdige Häuser zu Stätten des Friedens, der von ihm herkam, zu machen (Mt 10¹³). Unter diesem Frieden verstand er eben die Erquickung der Seele, ihr wirklich ungestörtes Wohlbefinden, welches auf die Gewissheit der göttlichen Liebesgesinnung und die innere Befriedigung und Gesundung in der Gerechtigkeit basirt ist. Mit dem Seelenfrieden ist ferner zu verbinden die kindliche Fröhlichkeit und sonnige Heiterkeit der Kinder Gottes. Wir haben bereits (oben p. 58—62) gefunden, dass Jesus gegenüber der pharisäischen Tendenz, dem irdischen Leben den Charakter der Entsagung aufzudrücken, sein Leben in Freudigkeit führte und in der natürlichen Freude am Leben keinen Widerspruch zur religiösen Grundstimmung, sondern ihren naturgemässen Ausdruck erblickte. Diese Freudigkeit ist aber darin begründet, dass er unter ihnen weilte (Mc 2¹⁹). Selig sind die Augen, die schauen, was die Jünger schauen (Lc 10²⁴), selig sind alle empfänglichen und heilsbereiten Seelen, weil das Himmelreich ihnen gehört (Mt 5^{3—12}), selig alle, welche Gottes Wort hören und bewahren (Lc 11²⁸). Und wenn auch die volle Freude und Seligkeit der herrlichen Zukunft vorbehalten wird (z. B. Lc 14^{14 f.}), so giebt es doch schon jetzt eine rechte Freude in der Gewissheit des Heiles (Lc 10²⁰) und der Vatergüte Gottes (Lc 10^{22—24}), zu welcher Jesus seine Jünger führt.

e) Unter den Gütern, welche bereits in der Gegenwart Gottes Güte seinen Kindern schenkt, ist endlich zu nennen die Sicherung ihrer Existenz, die Selbständigkeit und Freiheit ihrer geistigen Haltung, ja die in Kraft des Glaubens und demüthiger Liebe geführte Herrschaft über die Welt. Wie leicht zu erkennen ist, gehören diese Gesichtspunkte zusammen, jeder ist eine Steigerung und Vollendung des vorangegangenen. Gott sichert die Existenz seiner Kinder. Hat er Leib und Leben gegeben, so wird er es am nöthigen Lebensunterhalt nicht fehlen lassen; denn er weiss, dass wir dies alles bedürfen. Sorgt er für das Gras des Feldes und die Vögel des Himmels, wie viel mehr für die Menschenkinder, und wenn er selbst den Bösen Regen und Sonnenschein und fruchtbare Zeiten schenkt, dann wird er gewiss ihr täglich Brot allen geben, die ihn darum bitten (Mt 6^{11 25 ff.}). Aber nicht nur den kargen und spärlichen Unterhalt, sondern alles Gute stellt Jesus dem Gebete seiner Jünger in Aussicht. „Wenn ihr, die ihr böse seid, verstehet euren Kindern gute Gaben zu geben, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten“ (Mt 7^{7—11}). Die Obhut und Vorsehung Gottes erstreckt sich bis auf die geringsten menschlichen Dinge und Interessen (Mt 10³⁰).

Mit dieser Sicherung der leiblich-irdischen Existenz des Menschen ist nun die Grundlage gegeben zur vollen und freien Entfaltung seines gottgemässen Wesens und seiner geistigen Haltung. Als Sohn Gottes machte Jesus von seiner Anerkennung und Verwerfung den Fortbestand der heiligen Ordnungen und die Geltung Israels als Gottesvolk abhängig (Mt 21³⁷, vgl. mit V. 43²⁴). Damit stellte er sich hoch über alles, was die Theokratie bisher von Organen und Institutionen besass (Mt 12⁶ 41⁴²). Ja selbst der Autorität des Moses, dessen Gesetz die Grundlage des ganzen Volkslebens bildete, stellte er mit seinem: Ich aber sage euch, sich als höhere Instanz gegenüber (Mt 5²² 28³² 34³⁹ 44). Dem gesammten Gesetz trat er trotz seiner stetigen Beobachtung der Volkssitte mit königlicher Freiheit gegenüber (oben p. 84f.). Und in dieselbe königliche Freiheit suchte er auch seine Jünger einzuführen. Nicht nur für sich, sondern auch für sie beansprucht er die Freiheit von der Tempelsteuer (Mt 17^{25f.}), von Sabbat- und Tempelgesetzen (Mc 2^{23ff.}). Der Geringste im Himmelreich ist grösser als Johannes der Täufer, der doch der grösste Prophet ist (Mt 11¹¹). Ein königliches Selbstbewusstsein und königliche Freiheit, Unabhängigkeit, ja Ueberlegenheit über jede menschliche Autorität gebührt mithin jedem Kinde Gottes. Nicht Furcht, sondern gläubiges Gottvertrauen verlangt Jesus gegenüber jeder drohenden Macht und Gewalt (Mt 10^{28ff.} Mc 4⁴⁰).

Diese Sicherheit und Freiheit in Gott vollendet sich nun und gipfelt in der vollen Herrschaft über die ganze Welt. Zwei Gedankenreihen Jesu liegen hierüber in den Evangelien vor und müssen auseinandergehalten werden. Jene Herrschaft wird nämlich ausgeübt in Kraft des Glaubens, aber auch in der Kraft demüthiger Liebe. Nicht nur von einer Sicherung und Befreiung des eigenen Lebens, sondern von einer im Glauben ausgeübten Weltherrschaft zu reden, berechtigen oder vielmehr nöthigen uns Jesu kühne Worte über die Kraft des Glaubens und des Gebetes. Wer zum Berge mit Erfolg sagen kann: Hebe dich und wirf dich in's Meer (Mc 11²³, cf. Lc 17⁵ 6), dem ist eben alles möglich (Mc 9²³), der hat Theil an der Macht Gottes, dem alles unterworfen ist. Die Absicht dieser Sprüche zeigt sich auch in der Imperativform. Absichtlich wird von jeder Vermittlung abgesehen. Der Mensch selbst giebt dem Berge, dem Baume Befehl; wer aber Befehle ertheilen kann, die respektirt werden, erweist sich damit als Herr (vgl. Mc 4³⁹ 41). Wir haben also wirklich das Recht, von einer im Glauben geübten Weltherrschaft der Kinder Gottes zu reden. Die Vermittlung dieser Herrschaft ist natürlich im Gebet gegeben, welches der natürliche Ausdruck des Vertrauens auf Gott ist (Mc 11²⁴, vgl.

mit V. 23). Wer aber die Verheissung hat, dass seine Bitte, auch wenn sie zu ungelegenster Zeit und unter den erschwerendsten Umständen gethan wird. Erfüllung findet (Lc 11 5—8), ist eben als Beter ein Herr über alle Dinge. Voraussetzung ist natürlich, dass man Geduld übt, bis nach Gottes Rathschluss die rechte Stunde herankommt (Lc 18 1—8), dass man auch im Stande ist, in Beugung unter Gottes Willen auf den eigenen Wunsch zu verzichten (Mc 14 36); kennt doch Gott allein alle Dinge und die künftige Entwicklung (Mc 13 32). Aber eben die, welche sich in tiefster Demuth vor seiner ewigen Majestät und Gottheit beugen, lässt er nach seiner väterlichen Güte an seiner allmächtigen Herrschaft über die Welt Theil gewinnen.

Beachtenswerth ist, dass dies weltbeherrschende Gottvertrauen nach Jesu Intentionen nicht durch seine Person vermittelt sein, sondern sich unmittelbar auf Gott richten soll. Natürlich ist das Gottvertrauen der Seinen durch die ihm eigenthümliche Gotteserkenntniss angeregt, setzt also sein einzigartiges Verhältniss zu Gott bleibend voraus. Demgemäss erkannte er auch das auf ihn selbst gerichtete Vertrauen als berechtigt an (Mt 8 5—13 Mc 5 34 10 52), sofern in seiner Person der Messias erschienen war, durch den Gott alle Hilfe zu bringen verheissen hatte (Mt 11 2—6). Aber prinzipiell forderte er, dass sich das Berge versetzende Vertrauen, das alle haben können und sollen, unmittelbar auf Gott richte (Mc 9 18 23 11 22f.). Er schalt seine Jünger wegen der Kleinheit ihres Glaubens, als sie nicht für sich allein dem für seinen dämonischen Sohn Hilfe suchenden Vater hatten helfen können (Mc 9 19 23ff.). Er schalt sie, als sie auf dem See während des Sturmes voll Verzagtheit und Todesangst ihn weckten (Mc 4 37—40). Er wollte also wirklich seine Jünger in das gleiche Sohnesverhältniss zu Gott und in die gleiche Weltherrschaft einführen, die er selbst ausübte (vgl. Joh 16 26f.).

Diese Herrschaft, welche Jesus mit seinen Jüngern führt, ist freilich noch keine völlige. Denn das gläubige Gebet hängt an Gottes Willen und Gottes Wille ist es eben, die neue Welt, das Reich Gottes noch nicht sogleich herbeizuführen. Jene gewaltigen Mächte, durch welche Erde und Himmel umgestaltet werden sollen, beginnen in der Gegenwart erst, sich in Bewegung zu setzen, noch ist ihre Wirksamkeit eine sporadische und zufällige. Alle Wunder Jesu und der Seinen bringen noch nicht das Wunder der Welterneuerung. Ja mehr noch, nach Gottes Rathschluss muss der zur Weltherrschaft erkorene Menschensohn zuvor viel leiden (Mc 8 31 etc.), und leiden müssen auch seine Jünger (Mc 8 34). Da bleibt kein anderes Mittel, als seine Seele in Geduld zu fassen und unaufhörlich nach Erlösung zu rufen (Mt 5 11f. Mc 13 9ff. 19f. Lc 18 1—8).

Vollkommen ist die Weltherrschaft der Gotteskinder in der Gegenwart erst in rein geistiger Weise, im Glauben, aber nicht im Schauen. Der Glaube freilich, der sich fest an Gottes Allmacht und an seine Gnade bindet, besitzt die Herrschaft und geht auf den Wogen des tosenden Meeres still und sicher dahin; wenn er sich nur den Blick von Gottes Gnade nicht abwenden, sich zum Zweifel nicht bewegen lässt, dann können sie ihm nichts anhaben (Mt 14^{29—31}). Denn ein wahrhaft Gläubiger muss in allen Lebensführungen Gottes seine milde, väterliche Hand erkennen, er kann nichts als Gutes empfangen (Mt 7¹¹). Selbst der gewaltsame Tod kann ihn nicht erschrecken. Verfällt auch der Leib dem Henker (Mt 10²⁸), die Seele bleibt in Gottes Hand und wird errettet (Mc 8³⁵).

Aber nicht nur im Glauben besitzen Gottes Kinder die Herrschaft über die Welt, sie herrschen auch in der Kraft demüthiger, dienender Liebe. Wie in Gottes Reich das Leben durch die Liebe geregelt ist, welche ohne Zwang aus innerer freier Willigkeit Gerechtigkeit übt, und wie das Mass von Herrschaft, das ein Jeder im Reiche Gottes übt, von der Treue abhängt, die er in seinem ganzen Wirken, auch in seiner Liebe, geübt hat (oben p. 44), so entsprechen sich schon in der Gegenwart die Würde eines Sohnes Gottes und der Umfang seiner demüthigen dienenden Leistung. Als seine Jünger sich stritten, wer unter ihnen der grösste sei, stellte Jesus diesen Ehrgeiz in Parallele mit dem Verhalten der heidnischen Herrscher, welche sich dadurch auf ihrer Höhe halten, dass sie den Willen und die Interessen anderer rücksichtslos unter ihren Willen und ihr Interesse beugen (Mc 10⁴²), gerade wie in der Welt der zu Tische Liegende als der grössere gilt, weil er sich bedienen lässt (Lc 17⁸). Dem stellt er als Regel, die für die Seinen gelten soll, gegenüber, dass wer unter ihnen gross sein wolle, aller Diener, und wer unter ihnen der erste sein wolle, aller Knecht sein werde (Mc 10^{43 44} vgl. Lc 12³⁷). Diese Praxis, die allem menschlichen Ermessen zuwiderläuft, stützt er aber auf sein eigenes Vorbild. Denn er selbst, der Menschensohn, hat das Dienen zu seiner Lebensaufgabe gemacht (cf. Joh 13^{4—17}) und sieht in seinem im Dienste der Brüder aufzuopfernden Leben die höchste Dienstleistung (Mc 10⁴⁵). Dann aber ist es ein Grundgesetz des Reiches Gottes, dass der aufopfernde und selbstverleugnende Dienst, den Jemand übt, mit Glaubensaugen angesehen, gar nichts Anderes ist, als die Uebung der ihm überwiesenen Herrschaft, wie Jesus seine einzigartige Würde durch das höchste und unüberbietbare Opfer des eigenen Lebens bewährt. Man würde fehl gehen, wollte man in dem Dienst demüthiger Liebe nur die Pflicht sehen, welche der Würde der Gotteskinder entspricht, nicht die thatsächliche

Uebung der Weltherrschaft. Denn wie man durch Barmherzigkeitsübung Jemandes Nächster wird (Lc 10³⁶), d. h. von ihm Anhänglichkeit und Treue zu erwarten hat, oder wie man durch Lehre eine Autoritätsstellung gegenüber seinen Schülern gewinnt (Mt 10²⁴ 23⁸), so gewinnt Jesus Autorität und Herrschaft über die Seinen durch seine Bewährung der Liebe bis in den Tod hinein. Denn wenn er durch seinen Tod sie errettet, dann kann er gewiss einen Gehorsam und eine Liebe verlangen, die selbst den Tod nicht scheut, die grösser ist als die Liebe selbst zu den nächsten Angehörigen. Christus ist für alle gestorben, damit sie bei Leibesleben nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie gestorben ist (II Kor 5 14f. I Kor 6²⁰). Dieser Gedanke ist zwar in den synoptischen Evangelien nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, aber an sich selbstverständlich und liegt auch der Bezeichnung des Bundesblutes als „vergossen für viele“ zu Grunde (Mc 14²⁴, vgl. auch Joh 12²⁴). Dann liegt aber auf der Hand, dass Jesus durch seine dienende Liebe Herrschaft übt, indem er durch sie alle, über die zu herrschen er als Sohn Gottes das göttliche Recht hat, auch thatsächlich sich verpflichtet, so dass sie ihm, als dem Sohne Gottes, sich beugen. Genau die gleiche Gedankenverbindung liegt Mt 11^{25—30} vor. Denn die Würde des einigen Sohnes Gottes, die nur der Vater ganz zu er-messen vermag, der ihm alles übergeben hat, bewährt er dadurch, dass er als der Sanftmüthige und von Herzen Demüthige gerade den Mühseligen und Beladenen ihre Last abnimmt und keine andere auflegt, als die er selbst zu tragen gewohnt und gewillt ist.

Was aber von ihm selbst, das gilt auch von seinen Jüngern: Wenn er den Sanftmüthigen Antheil an der messianischen Weltherrschaft zuspricht (Mt 5⁵), so ist zwar hier vermuthlich an den Antheil der Frommen an der Herrschaft im vollendeten Gottesreiche gedacht, aber beachtenswerth bleibt doch die scheinbar widersprechende Verbindung der Sanftmuth mit der Herrschaft; zudem muss, wie alle messianischen Güter, so auch diese Herrschaft der Sanftmuth schon in der Gegenwart ihren Anfang nehmen. Ebenso beweist der Zusammenhang von Mc 10^{42—45}, dass, wie Jesus seine einzigartige Würde durch seinen selbstverleugnenden Dienst erweist, so auch seine Jünger ihre Grösse im Dienen bewähren.

Ist so der demüthigen Liebe die thatsächliche Uebung der Weltherrschaft gegeben, so versteht sich doch von selbst, dass auch in dieser Form die Uebung der Herrschaft eine unvollkommene ist. Freilich ist eine Liebe, die selbst die höchste Aufopferung, die Hingabe in den Tod, nicht scheut, ihrem Wesen nach unbesiegbar; aber einer unbegrenzten und ganz allgemeinen Herrschaft ist sie bei der vorhandenen Bosheit

der Menschen nicht sicher; es wird doch schliesslich des göttlichen Gerichtes bedürfen, um der Sanftmuth und Demuth zur unbestrittenen Herrschaft zu verhelfen (oben p. 44 f.). Dazu kommt, dass, wie in den Jüngern Jesu die Liebe selbst noch im Werden begriffen ist, so auch die ganze Herrschaftsübung der Liebe; denn wie jede geistige Kraft, so kann auch diese nur allmählich ihren Wirkungskreis und damit ihr Herrschaftsgebiet erweitern.

Zwei Wege also sind es, auf welchen die Kinder Gottes zur Ausübung der Weltherrschaft gelangen. Durch ihr Vertrauen auf Gott und demüthiges Gebet erlangen sie Theil an Gottes Allmacht und werden so zu Herren der Welt; durch ihre Wesensähnlichkeit mit Gott gewinnen sie Theil an seiner vollkommenen Güte und überwinden dadurch die Welt innerlich, so dass sie ihnen nicht widerstehen kann; so wird ihre demüthige Liebe zur Herrschaftsübung. Beide Gedanken gehören nothwendig zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Denn das Gottvertrauen ist berechtigt nur, wenn man vor allem nach Gottes Vollkommenheit trachtet, und das Streben nach Bewährung der Vollkommenheit kann sich erst da frei entfalten, wo der Mensch durch das Gottvertrauen von jedem äusseren Druck befreit, wo er auch in der völligen Selbsthingabe der Erreichung seiner eigenen Lebensbestimmung durch Gottes Macht versichert wird. Aber eben als Gottes Kind, dem das Zutrauen zu Gott und die Wesensähnlichkeit mit ihm natürlich ist, übt der Jünger Jesu schon in der Gegenwart eine Herrschaft, die sich im Gottesreiche vollendet, die geistige Herrschaft über die Welt.

Beide Gedanken vereinigen sich in der Betrachtung des Todes Jesu. Durch die göttliche Allmacht, die ihn vom Tode erweckt und zu sich nimmt, wird gerade die tiefste Schmach, der Kreuzestod, ihm zum Eingang in die höchste Herrlichkeit der himmlischen Welt. Gleichzeitig aber ist eben diese freiwillige Uebernahme des Todes die höchste Machtentfaltung der Liebe; die That tiefster Demuth wird zum Triumph seiner Würde als Gottessohn; das grösste Opfer wird zum grössten Sieg über die gottfeindliche Menschheit, wodurch alle, die Gott dazu bestimmt hat, für seine Herrschaft gewonnen werden sollen.

Einen eigenthümlichen Ausdruck und Zusammenschluss finden diese Gedanken in der Weissagung Jesu vom Leiden des Menschensohnes. Die Deutungen dieses Titels gehen freilich noch immer sehr auseinander. Indess wird neuerdings mit Recht immer allgemeiner anerkannt, dass die Deutung von Dan 7¹³ ausgehen müsse. Wenn das Buch Henoch, diese jüdische Apokalypse aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, auf Grund dieser Danielstelle den Messias als

„Menschensohn“ darstellt, wenn Jesus selbst (Mt 24³⁰ 26⁶⁴) auf Dan 7¹³ unverkennbar Bezug nimmt und der sterbende Stephanus offenbar mit Anlehnung an Jesu eigenes Wort ihn als Menschensohn bezeichnet (Act 7⁵⁵ vgl. Apk 1¹³ 14¹⁴), so ist schwer begreiflich, dass jenes Herkunftsverhältniss noch immer beanstandet werden kann. Die Thatsache liegt vor Augen, dass dieselbe Stelle des in Jesu Tagen vielgelesenen und hochgehaltenen Danielbuches den Begriff des Himmelreiches, des in des Himmels Wolken von Gott zu empfangenden ewigen Königreiches und den Begriff des Menschensohnes als des Empfängers und Trägers dieses Reiches hergab, dass also die Wechselbeziehung, welche wir in allen Aussagen Jesu zwischen seinem Charakter als Menschensohn und seinem Beruf als Bringer des Himmelreiches gewahren, in Daniel urbildlich vorliegt. Vortrefflich bemerkt J. WEISS (a. a. O. p. 52), dass in der Mehrzahl der Worte, die vom Menschensohn handeln, eine Art von verkürztem Hinweis auf die Weissagung vorliegt, so in der Mehrzahl der Parusieaussagen, wo man gut thue zu ergänzen: Dann wird sich die Weissagung erfüllen, dass der Menschensohn kommt auf den Wolken des Himmels u. s. w.

Die eigentliche Schwierigkeit des Problems zeigt sich freilich, sobald man mit diesem Kanon bei allen Evangelienworten vom Menschensohne Ernst zu machen versucht. Eine ganze Reihe von Stellen ist nämlich gegen jene Bedeutung des Titels Menschensohn völlig gleichgültig (Mt 11¹⁹ 12³² 40 = Lc 11³⁰ Mt 13³⁷ 16¹³ 17⁹ 26²⁴ Lc 6²² 22⁴⁸). Hier ist der Titel bisweilen zu einer einfachen Selbstbezeichnung Jesu (so mit Sicherheit Mt 16¹³ mit den Parallelen vgl.), öfters wenigstens zu einer abgeblassten Bezeichnung des Messias geworden. Daraus ist zu schliessen, dass die Evangelisten den ursprünglichen Sinn dieser Bezeichnung nicht mehr mit Sicherheit erfasst haben. Mindestens nach der Vorstellung des ersten Evangelisten haben ferner die Jünger Jesu (Mt 16¹³), und nach der des vierten Evangelisten hat das ganze Volk eine messianische Bezeichnung darin nicht gefunden (Joh 12³⁴). Man wird hieraus folgern können, dass Jesu Selbstbezeichnung als Menschensohn auch seinen schriftgelehrten Gegnern durchaus nicht ohne Weiteres durchsichtig war, weil die Anwendung Dan 7¹³ auf seine Person allem Augenschein widersprach. Vielleicht wird man die Unsicherheit unserer Evangelien in Anwendung dieses Titels auch darauf zurückführen müssen, dass Jesus dem Geiste der hebräischen Sprache gemäss sich gelegentlich selbst als Menschenkind bezeichnet haben mag, ohne weitere Tendenz und ohne Beziehung zur danielischen Weissagung (vgl. z. B. Ps 8⁵ Ez 2¹ etc.). In den Evangelien und vielleicht schon früher ist dann beides konfundirt.

Für unseren Zweck kommen aber vornehmlich jene Worte in Betracht, welche den Menschensohn in Beziehung zu Leiden und Tod setzen. J. WEISS a. a. O. p. 53 f. erklärt diese Worte aus dem Kontrast zwischen der danielischen Weissagung von der glänzenden Erscheinung des Menschensohnes und der Weissagung Jesu von seinem Tode. „In der Gruppe der Leidensverkündigungen ist der Ausdruck gewissermassen aus dem Munde seiner Anhänger entnommen und bildet einen Kontrast zu den Leidensverkündigungen. Der, von dem ihr das Höchste erwartet, der euch bestimmt zu sein scheint zum „Menschensohn“ — der muss entbehren, leiden, sterben.“ Jesu Jünger haben nun zweifellos den Kontrast, und nichts als den Kontrast, der hierin lag, empfunden. Ihm selbst aber zutrauen, dass er seine gedrückte und leidende Stellung in der Gegenwart als blossen Kontrast zu seiner künftigen Herrlichkeit auffasste, heisst seine Grösse verkennen. Denn nicht als blossen Kontrast, sondern als das nach Gottes Willen nothwendige Mittel, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen (vgl. Lc 24²⁶), ja sogar als die den Umständen angemessene Form seiner Herrschaftsübung (Mc 10^{42ff.} und dazu das Obige) hat er alle Leiden und Entbehrungen, die er im Gefolge seines Berufes auf sich nahm, gewerthet. Denn dass wirklich der Titel des Menschensohnes eine gegenwärtig schon geübte Herrschaft in Anspruch nimmt, ergibt sich aus einigen Sprüchen Jesu, die J. WEISS willkürlich beseitigen muss. Dass seine Gegner ihm die Macht der Sündenvergebung nicht zutrauen, wird durch seine Wundermacht in's Unrecht gesetzt; dagegen schliesst er selbst aus seiner Macht, einst Gericht zu halten, auf seine jetzige Gewalt, Sünde zu vergeben (Mc 2¹⁰; gegen J. WEISS p. 57). Ebenso folgert er aus seiner Bestimmung zum Menschensohn, d. h. zum Herrscher im messianischen Reiche, dass er die Macht habe über alle menschliche Ordnung (Mc 2²⁸). Dann aber muss daran festgehalten werden, dass er auch in seiner Selbsthingabe in den Tod eben die Macht des Menschensohnes bewährt, die er hinfort in anderer Form und ohne jede Beschränkung üben wird.

In merkwürdiger Weise wird dies Resultat durch die johanneische Auffassung vom Menschensohne bestätigt, die auf Glaubwürdigkeit schon um deswillen Anspruch erheben darf, weil in den Prämissen der johanneischen Theologie an sich kein Anlass vorlag, den Titel des Menschensohnes festzuhalten. Höchstens darin könnte eine Aenderung des Begriffs erfolgt sein, dass der Gedanke der Präexistenz im Himmel erst nachträglich mit dem Begriff des Menschensohnes verbunden sein mag (Joh 3¹³ 6⁶²). Indes bleibt mir doch zweifelhaft, ob nicht auch hierin gutes geschichtliches Material zu Grunde liegt (vgl. oben p. 118 f.). Denkbar ist jedenfalls sehr wohl, dass der Menschensohn, der sich in

seiner Glorie als himmlischer Mensch erweist, auch als himmlischen Ursprungs gedacht wird, und der kühne Ausdruck, dass er, wenngleich auf Erden, dennoch im Himmel sei (Joh 3¹³) entspricht durchaus dem Bewusstsein Jesu. Denn er steht in fortdauerndem lebendigem Wechselverkehr mit dem Himmel (Joh 1⁵¹ vgl. p. 99 ff.) und giebt den Menschen die Speise, die da bleibt zum ewigen Leben (Joh 6^{27 56}). Wie so der Menschensohn, ganz wie in den synoptischen Berichten, seine Herrlichkeit schon in der Gegenwart erweist, so bedeutet konsequenter Weise auch sein grösstes Opfer den grössten Erweis seiner Macht; seine tiefste Erniedrigung ist selbst in Wahrheit die grösste That seiner Herrschaft. Dies drückt das vierte Evangelium dadurch aus, dass ihm die Erhöhung an's Kreuz mit der Erhöhung zum Himmel zusammenfällt (Joh 3^{14 8 28 12 23 f. 32 f.}). Um so gewisser entspricht dieser Gedanke den Anschauungen Jesu, als dieser, wie schon der Parusiegedanke beweist, seinen Tod, d. h. aber seine tiefste Erniedrigung als einen Heimgang zum Vater bezeichnen konnte (oben p. 118).

Wir finden demnach in der Weissagung vom Leiden des Menschensohnes zunächst den Kontrast zwischen der Bestimmung zum Herrscher des Himmelreichs und dem Leidenswege Jesu ausgesprochen. Dieser offenkundige Gegensatz aber löst sich dadurch, das erstens der Tod ihn unmittelbar zur Rechten Gottes, d. h. zur unbegrenzten Theilnahme an Gottes Machtvollkommenheit führt, also zum vollkommenen Siege seines Gottvertrauens über alle natürlichen Schranken des Lebens und selbst über den Tod; zweitens aber ist sein Tod auch der vollkommene Sieg über die ihm widerstrebende Menschenwelt, sofern er „viele“ (Mc 10^{45 14 24}) unter seine Friedensherrschaft stellt, also die vollkommenste Herrscherthat seiner demüthigen Liebe.

f) Die Gaben, welche Gottes Güte schon gegenwärtig seinen Kindern mittheilt, haben alle die Art an sich, dass sie den Bedingungen der gegenwärtigen Welt entsprechen und deshalb in ihrer Erscheinung den Gütern der zukünftigen Welt des Reiches Gottes inadäquat sind, aber dennoch ihrem Wesen nach mit denselben zusammenfallen. Wie die Sündenvergebung das zukünftige Gericht vorwegnimmt und den Sünder in den Bereich der Gnade Gottes hineinstellt, so ist die Gotteserkenntniss der Beginn des Gottschauens und somit der vollendeten Gottesgemeinschaft. Und wie in dem Streben nach Gerechtigkeit die ethische Wesensähnlichkeit mit Gott anhebt, so zeigt sich in der Sicherheit, Selbständigkeit und inneren Freiheit, die sich bis zur Theilnahme an Gottes Herrschaft steigert, die den kreatürlichen Abstand von Gott zwar nicht aufhebende aber überbrückende Theilnahme an der wunderbaren,

supranaturalen, über die Welt erhabenen Art Gottes und der himmlischen Welt. Die geweihte, friedevolle und freudige Stimmung aber, welche der subjektive Ertrag der Theilnahme an diesen Gütern ist, beweist, dass hiermit in der That eine Annäherung an die vollkommene Seligkeit des ewigen Lebens erreicht ist, eine Annäherung allerdings nur, wie bei jedem dieser Güter besonders erwiesen ist, aber sicherlich doch eine Annäherung, welche die Gewissheit in sich schliesst, das Ziel selbst, die Seligkeit und das ewige Leben im Reiche Gottes zu erreichen. Solchen Werth legt aber Jesus diesen geistigen Gütern bei, dass er, trotzdem die Vollendung noch aussteht, eben um ihretwillen von einer Gegenwart des Reiches Gottes zu sprechen wagt. Diesen allgemeinen und umfassenden Sinn muss man dem ganz allgemein gehaltenen Wort belassen, dass das Reich Gottes in unmerklicher Weise bereits inmitten der jüdischen Religionsgemeinde vorhanden sei (Lc 17 21); es ist eben dort bereits vorhanden, wo das Evangelium seine geistige Wirksamkeit zu äussern beginnt (Mc 13 31—33 Mt 4 11 26 ff.).

Ueberblicken wir die Ergebnisse der geführten Untersuchung. Entscheidend für Jesu Idee vom Gottesreiche ist sein Gottesgedanke. Weil er Gottes Einzigartigkeit, seiner unendlichen Erhabenheit über die Welt entscheidende Bedeutung beilegt, deshalb hat auch das Reich Gottes durchaus supranaturale Art an sich und geht seinem Wesen und Bestande nach durchaus nicht in dieser Welt auf; ferner ist durch die Betonung der Einzigartigkeit Gottes auch der Gottesgemeinschaft im Reiche Gottes eine einzigartige, alle anderen Güter an Werth und Würde überbietende Bedeutung gesichert. Aber den Grundgedanken Jesu bildet eben die Erfahrung, dass unbeschadet der Einzigartigkeit Gottes eine solche Gemeinschaft der Menschen mit Gott möglich sei, und dass er selbst sie zu Stande bringe. Das Evangelium von der Vatergesinnung Gottes macht den eigentlichen Kern seiner Predigt, die Gotteskindschaft das höchste Gut im Reiche Gottes aus. Auch sie trägt in der Vorstellung Jesu überweltlichen, supranaturalen Charakter an sich und wird erst im zukünftigen Gottesreiche eine in jeder Beziehung vollkommene und wirkliche. Aber in rein geistiger, religiös-sittlicher Weise beginnt sie schon in der Gegenwart, und dementsprechend zeigt sich Gottes Güte in der Gegenwart bereits darin, dass er seine Kinder in den geistigen, aber dennoch realen Genuss aller himmlischen Güter durch Uebung des Glaubens und der Liebe einführt. Der Complex aller Gnadenerweisungen Gottes in der Gegenwart ist schon jetzt Gottes Reich, zwar nicht in vollkommener Form, wohl aber dem wesentlichen Gehalte nach.

Damit ist nun die im Eingange dieser Untersuchung (p. 10) auf-

gestellte Aufgabe erledigt, die Gesamttanschauung Jesu vom Reiche Gottes in ihrer inneren Gliederung darzustellen. Indess bedarf es nach p. 18 noch einer Ergänzung des bisherigen Resultats durch genauere Erwägung der um seinen Tod gruppirten Ausblicke in die Zukunft seiner Person und seines Werkes, sowie der Beurtheilung seines Todes selbst.

Dritter Abschnitt.

Der Tod Jesu in seiner Bedeutung für das Reich Gottes.

Wir hatten im Laufe der Untersuchung bereits mehrfach Gelegenheit, Gedankenreihen Jesu zu entwickeln, welche unter Voraussetzung seines Todesleidens ausgesprochen sind und haben diese, unserer Voraussetzung in p. 18 gemäss, stets seiner sonst erkennbaren Gesamtanschauung gleichartig gefunden (s. besonders p. 25. 60 f. 65 f. 117 f 134 bis 137). Indess an einem Punkte sind wir neue Erkenntnisse zu erwarten berechtigt. Nothwendig muss Jesus, da er sich von seinem Tode nicht unerwartet übereilen liess, sondern ihn als göttliche Fügung weisagte, sich auch darüber ausgesprochen haben, dass dadurch die Hoffnung auf das künftige Reich Gottes nicht vereitelt, sondern fester begründet werden solle. Nothwendig muss er auch seine Jünger mit Anweisungen für ihr Verhalten in der Zwischenzeit versehen haben.

I. Den Rahmen dieser Zukunftsperspektive bildet der Parusiegedanke. Es ist aber bei unserer gegenwärtigen Aufgabe nicht nothwendig, die schwierige Frage aufzuwerfen, in welchem Masse Jesu eigene Weissagung durch kunstvolle Zusammenstellung seiner Worte oder durch das Eindringen heterogener Elemente umgestaltet sei. Denn für die Frage nach dem Wesen des Gottesreiches macht der geschichtliche Verlauf, in dem es sich anbahnt, wenig aus. Von entscheidender Bedeutung für diese ist nur die Thatsache der Parusieweissagung selbst, die ausser Zweifel steht. Jesus hat, das erhellt mit Sicherheit, der Zuversicht gelebt, dass trotz seines Todes der Abschluss seines Werkes auf Erden und die Herbeiführung des Reiches Gottes durch sein persönliches Eingreifen stattfinden werde; er glaubte, dass es ihm beschieden sei, als Menschensohn in himmlischer Glorie auf Erden zu

erscheinen, um das Gericht abzuhalten und seine Gläubigen in Gottes Reich zum ewigen Leben zu sammeln (Mc 13 ²⁶f. 14 ⁶²). Daraus aber, dass er nicht auf das Endgericht in Herrlichkeit verzichtete, sondern den Gedanken seiner Lebenserfahrung gemäss umbildete, ergibt sich der wichtige Schluss, dass dieser für ihn ein unveräusserliches Moment seiner Gesamtanschauung bildete. Wenn er auch während seiner Lebenszeit von der Gegenwart des Reiches geredet hat, so kann er diese doch nicht in vollem Sinne gemeint haben. Durch die Parusieweissagung erhalten also jene Aussprüche ihre Begrenzung. Mithin bestätigt sie unsere Erkenntniss, dass die eschatologische und supranaturale Art zum Wesen des Reiches Gottes gehört.

Ist nun die Parusieweissagung Jesu sicher authentisch, so ist doch in Frage gestellt, in welcher Art dies Kommen zu verstehen sei. Denn der üblichen Auffassung, welche darin einen einmaligen sinnenfälligen Vorgang erblickt, hat HAUPT (Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, Berlin 1895) eine neue geistigere Deutung entgegengestellt, die er durch umfassende, sorgfältige Voruntersuchungen zu befestigen sucht. Zunächst zerschneidet er durch eine genaue Analyse der von der Parusie handelnden Reden diese in kleine Partikeln, wodurch er in Stand gesetzt wird, von den in den Evangelien vorliegenden Zusammenhängen, insbesondere von der Verbindung der Parusie mit dem Untergange des israelitischen Volkes abzusehen (a. a. O. p. 9—45). So wenig ich durch HAUPT's Untersuchung hiervon überzeugt worden bin, braucht doch darauf nicht weiter eingegangen werden, weil diese Frage für unsere Untersuchung nichts ausmacht. Ferner behauptet er in weitestgehendem Masse die Bildlichkeit der eschatologischen Aussagen Jesu; man dürfe diese nicht ohne Weiteres mit den Massstäben der massiven und sinnlichen zeitgenössischen Apokalyptik beurtheilen, selbst dann nicht, wenn er die gleichen Worte gebrauchte. Dafür beruft er sich auf die Thatsache, dass die Verkündigung Jesu in widestem Umfange in Bildern bestehe, ferner auf seine nachweisliche Umdeutung der überlieferten religiösen Begriffe, auch auf die im Allgemeinen bestehende Unmöglichkeit, das Uebersinnliche durch unser sinnliches Vorstellungsmaterial zu angemessenem Ausdruck zu bringen (a. a. O. p. 49—62, 117 ff.). Durch Anwendung dieser Grundsätze gelangt HAUPT zu dem Ergebniss, dass Jesus zum ersten Male den Gedanken des überweltlichen Lebens in seiner Reinheit und in scharfer Unterscheidung von allem Innerweltlichen gedacht habe. Was er über die Vollendung sagt, sei nichts als Konsequenz aus seinem gegenwärtigen Besitz (a. a. O. p. 101 f.). Wenn man das „erdige Element“ in seinen Vorstellungen schärfer betonen und sich an den Buch-

staben seiner Worte halten wollte, so hätte man von der Reinheit und Stärke, mit welcher der Gedanke des Ueberweltlichen von ihm gedacht ist, mit anderen Worten, von der Reinheit seines Gottesbewusstseins eine zu geringe Vorstellung (118 f.). Aber in diesen Sätzen scheint mir eine grobe Verwechslung vorzuliegen. Auch mir ist unzweifelhaft, dass Jesus den innersten Kern des ewigen Lebens im Reiche Gottes als Gemeinschaft mit Gott auffasst, wie sie in rein geistiger Weise schon jetzt durch seine Predigt von Gottes Vaterliebe vermittelt wird (siehe oben p. 104, 106, 112 f.). Dementsprechend ist seine Auffassung von dem Vollendungszustande der Seligen gegenüber dem Judenthum eine prinzipiell andere (oben p. 39—41. 112 f.). Aber damit verträgt sich sehr wohl, dass Jesus mit einer Naivetät und Unbefangenheit, die schon dem Apostel Paulus bei seiner scharfen Betonung des Gegensatzes zwischen Geist und Fleisch nicht mehr erreichbar war, das Natürliche und Geistige im ewigen Leben zusammengeschaut hat. So wenig seine unvergleichliche Hochschätzung der Gerechtigkeit und der rein geistigen Gottesgemeinschaft den Gedanken an eine wesentliche Umwandlung zu Gottessöhnen (oben p. 117 ff.) oder an Unterschiede im vollendeten Gottesreiche (HAUPT p. 98) ausschliesst, so wenig hat sie verhindert, dass er in naiver Weise die Fülle des natürlichen Lebens und der Glückseligkeit in den Gedanken des ewigen Lebens aufgenommen hat. Jede begriffliche Scheidung zwischen Bild und Sache verfehlt schon die genaue Reproduktion seiner Anschauung, weil er eben, mit Ausnahme eines Konfliktsfalles, keinen Anlass in sich verspürte, das Bild als blosser Form (HAUPT p. 59), als Transparent einer Idee (ib. p. 119) zu bezeichnen. Wer wie HAUPT erkennt, dass Jesus den überweltlichen Inhalt „nur in den ihm durch die religiöse Tradition des Judenthums gegebenen Formen besessen hat“ (p. 118), der muss doch auch wissen, dass die Idee mit ihrem Gedankenausdruck auf's Engste zusammengehört und durch Veränderung desselben nothwendig modifiziert wird. Es schlägt der Sache nicht zum Vortheil aus, dass er mit so unbestimmten und abgeblassten Schlagworten, wie „innerweltlich“, „überweltlich“, „sinnlich wahrnehmbar“ u. dgl. operirt, statt die konkreten Ausdrücke Jesu festzuhalten.

Das zeigt sich denn auch in seiner Deutung der Parusieweisung. Hat Jesus das geistige und natürliche Leben ganz unbefangen im ewigen zusammengeschaut, so lässt sich eine gleich unbefangene Verbindung auch sonst erwarten, auch in der Parusievorstellung. Hier wird man überdies besonders geneigt sein müssen, den buchstäblichen Sinn der Worte zu bevorzugen, weil er den Gedanken der Parusie im Wesentlichen neu gebildet hat (s. oben p. 6). Das hält nun HAUPT

freilich nicht ab, den Begriff des Kommens in hohem Masse zu spiritualisiren; dies dürfe nicht als etwas der sinnlichen Erfahrung Angehöriges aufgefasst werden, sondern es sei der innerweltliche Ausdruck für etwas Ueberweltliches. Es handle sich dabei nicht um einen lokalen Bewegungsvorgang, sondern um eine überweltliche Offenbarung des himmlisch Erhöhten (a. a. O. p. 116). Den evidenten Beweis hierfür sieht er darin, dass die Aussagen Jesu über seine Parusie, wörtlich gefasst, keine klare, einheitliche Anschauung ergeben. Nun ist sich Jesus gewiss bewusst gewesen, dass in diesem Vorgange, in seinem Kommen, Himmel und Erde sich begegnen, so dass man ihn an dem Massstabe gewöhnlichen irdischen Geschehens nicht messen könne; aber damit ist noch nicht entschieden, ob es sich für ihn um „blosse Bilder für übersinnliche Realitäten“ gehandelt habe, sondern es fragt sich eben, ob er, was HAUPT als selbstverständlich gilt, von der Unangemessenheit seiner sinnlichen Darstellungsweise zu den übersinnlichen Vorgängen überzeugt war. Die parallele Beschreibung der Erscheinungen des Auferstandenen zeigt jedenfalls, welche Zusammenstellung von für uns disparaten Vorstellungen der Phantasie jener Zeit ohne Schaden zugemuthet werden konnte. Die Aussagen über die Parusie sind aber eher weniger disparat. Denn wenn der Teufel von einem hohen Berge alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zu zeigen vermag (Mt 4 s), warum sollte nicht der Menschensohn auf des Himmels Wolken, also in nicht geringerer Höhe, allen Menschen gleichzeitig zu Gesichte kommen? Seine Erscheinung gleicht ja dem Blitze, der das Himmelsgewölbe von einem Ende zum andern erhellt (Lc 17 24). HAUPT beruft sich aber vorzüglich auf Mt 24 29 f. Wenn die Sonne und der Mond nicht mehr leuchten, wenn die Sterne vom Himmel gefallen sind, so sei doch von einem vollständigen Zusammenbruch der Welt die Rede; dann könne aber das Kommen des Menschensohnes nicht als ein lokales Kommen auf die Welt verstanden werden, die ja gar nicht mehr vorhanden sei. Aber von einem Zusammenbruch der Welt und dem Untergange der Menschen steht eben in unserem Zusammenhange, so oft er auch von den Auslegern eingetragen wird, garnichts da (vgl. oben p. 23 f.). Nach unserem Wissen von den Weltkörpern müsste freilich der Zusammenstoss mit solchen den Zusammenbruch der Erde und den Untergang ihrer Bewohner nach sich ziehen. Aber in dieser Weise darf man unsern Text nicht deuten. Wenn der grosse Drache mit seinem Schweif ein Drittel der Sterne des Himmels wegfegt und sie auf die Erde wirft (Apc 12 4), so wird damit freilich dem Himmel Abbruch gethan (V. 7 ff.), aber darauf führt nicht die leiseste Spur, dass diese fallenden Sterne, d. h. wohl Sternschnuppen, auf der Erde besonderes Unheil angerichtet hätten.

So wird auch Mt 24^{29f.} auf den Schaden, den das Herunterfallen der Sterne — von einem Sturz von Sonne und Mond ist ja gar nicht die Rede — auf Erden anrichten könnte, überhaupt nicht reflektirt, sondern auf die Dunkelheit, die eintreten wird, wenn alle Lichter des Himmels verlöschen. Um so leuchtender kann dann der Glanz sein, der von dem Menschensohne ausgeht; seine sichtbare Erscheinung wird bei Matthäus geradezu nach Analogie eines hellglänzenden Sternes gedacht (τὸ σήμειον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου). Der Glanz dieser neuen Sonne und der neuen Sterne der Gerechten (Mt 13⁴³) macht jeden anderen Glanz entbehrlich (vgl. Apc 21^{23—25} 22⁵). Wenn endlich HAUPT meint, es stehe ja gar nicht da, dass der Menschensohn auf der Erde erscheint, so ist dies wohl richtig, macht aber für unsere Frage lediglich nichts aus. Denn der himmlischen Herrlichkeit des Menschensohnes entspricht die majestätische Ruhe, mit der er den Engeln Gebot giebt und Gericht hält (vgl. dazu BALDENSPERGER a. a. O. p. 72 f.). Deshalb bleibt er auf seinem Wolkenthron. Dagegen sendet er seine Engel und versammelt die Auserwählten von den vier Winden her (Mc 13²⁷). Es handelt sich also nicht um blossе Bilder für übersinnliche Realitäten, sondern um einen sinnenfälligen Vorgang, in dem sich freilich Erde und Himmel berühren, so dass man ihn an dem Massstabe gewöhnlichen irdischen Geschehens nicht messen kann.

Aber zugestanden einmal, HAUPT hätte Recht, Jesu Kommen bedeute einen der sinnlichen Erfahrung ganz entnommenen, übersinnlichen Vorgang, es sei lediglich „der innerweltliche Ausdruck für etwas Ueberweltliches“. Was wäre die Folge? Ersichtlich dies, dass es nur die Verwirklichung des überweltlich gedachten Gottesreiches durch das persönliche Thun des himmlisch Erhöhten ausdrückte, welches der Natur der Sache nach über die Schranken von Raum und Zeit erhaben wäre (a. a. O. p. 120). Darin liegt denn die Konsequenz, die auch ausdrücklich von HAUPT gezogen wird, dass man von einem fortwährenden Kommen Christi reden müsse, wozu er Mt 18²⁰ 28²⁰ vergleicht (a. a. O. p. 143). Soll es sich aber um einen über Raum und Zeit erhabenen, stetig stattfindenden Prozess handeln, wie kann dann HAUPT das Kommen Christi dennoch wieder an einen bestimmten Zeitpunkt binden, mit dem Abschluss der Entwicklung verknüpfen! Wie kann er an allen Stellen ausser Mc 9¹ Mt 26⁶⁴ — Mt 24³⁴ hat er kritisch beseitigt — Jesum eine bestimmte Stunde in's Auge fassen lassen, in der ja gerade jener angeblich stetige Prozess abgebrochen wird und sein Ende erreicht, also doch wohl innerweltlichen, durch die zeitliche Anschauung verknüpften Vorgängen gleicht! Oder besser, wenn er um des vorliegenden Thatbestandes willen einen besonderen Akt, nicht

einen fortlaufenden Prozess des Kommens an allen ausser zwei Stellen von Jesu in's Auge gefasst sein lässt, so spricht trotz aller allgemeinen Betrachtungen über die Unerfassbarkeit übersinnlicher Vorgänge die Wahrscheinlichkeit dafür, dass auch jene zwei Worte nicht anders gefasst sein wollen. Dazu kommt eine andere Erwägung. Wenn Jesus sich über die Aussicht auf seinen Tod zu der Gewissheit einer königlichen Herrschaft zur Rechten Gottes erhob (vgl. a. a. O. p. 102—107), und dann doch noch ein „Kommen“ für nothwendig hielt, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass er damit auf einen besonderen, bestimmten Akt, den Akt der Reichserrichtung im vollen Sinne hindeuten will. Denn wer nach göttlicher Seinsweise allenthalben ist (cf. Mt 18²⁰ 28²⁰), braucht ja die Entfernung zwischen sich und anderen nicht mehr durch sein Kommen zu überwinden.

Es müssten wahrlich starke Gründe sein, die uns nöthigten, dennoch in zwei Worten Jesu eine andere Bedeutung seines Kommens zu erkennen. Nun soll die sachliche, sozusagen dogmatische Schwierigkeit in Mc 9¹ 13³⁰ 14⁶² nicht geleugnet werden; von einer exegetischen Schwierigkeit der Worte lässt sich kaum reden. Allerdings weist HAUPT mit grosser Zuversichtlichkeit darauf hin, dass Mt 26⁶⁴ die Identifizirung des Kommens Jesu mit der stetigen Ausübung seiner Herrschaft zur Rechten Gottes exegetisch nothwendig sei. Aber diese Behauptung steht auf schwachen Füßen. Denn das ἀπ' ἄρτι erweist sich gegenüber Mc 14⁶² als Zusatz des ersten Evangelisten. Nach der Relation des Marcus verband Jesus „ohne Zweifel das Sichtbarwerden seines Sitzens zur Rechten der Macht mit der Wiederkunft in dem Sinne, dass es mit dieser eintreten sollte. Dem Evangelisten aber lag nichts näher, als aus seiner Erfahrung zu beantworten, wie sich jene Machtstellung Jesu schon von seiner Auferstehung (und Erhöhung) an zeigen werde, auch wenn seine Feinde sie erst bei der Parusie erkennen werden“ (B. WEISS z. Mt 26⁶⁴). Und wer wie HAUPT die relative Authentie der Worte Jesu betont (a. a. O. p. 4. 5) und der synoptischen Tradition selbst nicht zutraut, dass sie den von ihm angenommenen Sinn in Mt 26⁶⁴ Mc 9¹ verstanden habe (a. a. O. p. 160f.), der thut nicht wohl daran, einem so wenig charakteristischen Wort wie ὄψεσθε, das Lucas gar nicht hat, selbst wenn es an sich in seinem Sinne deutbar wäre, so entscheidendes Gewicht beizulegen. Dann aber liegt nicht das geringste Recht vor, Mc 9¹ das Kommen des Reiches Gottes in Kraft, das Mt 16²⁸ richtig durch das Kommen des Menschensohnes interpretirt ist, anders als von der Endvollendung, nämlich irgendwie in abgeschwächtem Sinn zu verstehen. Und zwar wird hier die sieghafte Glaubenszuversicht ausgesprochen, dass so schnell das Reich Gottes

kommen werde, dass die Umstehenden nicht dahingestorben sein würden, bis das geschehen sei.

Nicht gering ist allerdings die sachliche Schwierigkeit unserer Auffassung, da sich Jesu Anschauung als zeitgeschichtlich begrenzt und insofern unhaltbar erweist. Aber die Frage, ob nicht die Autorität, welche seine Worte in Wahrheit beanspruchen können und wollen, auch bei dieser Auffassung aufrecht erhalten werden könne, — eine Frage, die ich nicht anstehe, gegen HAUPT's Ausführungen (a. a. O. p. 164) zuversichtlich zu bejahen, — hat uns hier nicht zu beschäftigen. Dagegen ist es von höchster Bedeutung zu prüfen, ob wir wirklich, wie er meint, wenn Jesus seine endgeschichtliche Parusie noch vor dem Aussterben seiner Generation erfolgend verheissen hat, vor einer Inkonssequenz von ihm, vor einem psychologischen Räthsel stehen. „Wenn Jesus seine Unwissenheit über den Termin der Parusie bekannt hat, — wie konnte er wissen oder zu wissen meinen, die Frist werde sich gewiss nicht auf mehr als eine Generation erstrecken?“ (a. a. O. p. 138). Aber diese Fragestellung verleitet nur dazu, seine geschichtliche Situation zu verkennen und seiner Grösse etwas abzurechnen. Denn den Glauben des Judenthums, dass mit dem Auftreten des Messias auch die Endvollendung da sei, diesen Glauben, den auch der Täufer vertreten hatte (Mt 3), den fand er vor, an ihn knüpfte er seine Predigt an (s. o. p. 5f.). Und diese Anlehnung war, nicht nur unter geschichtlichem, sondern auch unter religiösem Gesichtspunkt betrachtet, nothwendig. Denn auch der Sohn Gottes muss sich an Gottes Offenbarung in den Propheten so lange halten, bis Gott das eigentliche Wesen seines Rathschlusses ihm deutlicher zu erkennen giebt als jenen. Wunderbar aber ist es zu sehen, welche Zurückhaltung Jesus gegenüber dieser seiner, von den Propheten übernommenen Hoffnung hegte, wie er seine Wirksamkeit und seine Predigt so garnicht durch sie beeinflussen liess (p. 11 ff., 72, 75, 76 f., 81). Wenn er nun sein messianisches Selbstbewusstsein selbst unter der Voraussicht seines nahenden Todes nicht aufgab, ja in diesem sogar ein Mittel zur Herbeiführung der Vollendung zu erblicken vermochte, dann müsste man annehmen, dass nach seiner Meinung nun wenigstens, nach diesem letzten und unüberbietbaren Opfer Gottes Reich mit Macht und ohne Verzug hereinbrechen werde. Und dennoch hat er dies nicht für sicher gehalten, sondern hat mit einem unerwarteten Verzuge gerechnet (Lc 18 1—8 Mt 25 5 25 19 Lc 12 38 45). Erst musste die Welt die Fülle des Leides und der Bosheit über sich ergehen lassen, um zu erfahren, wohin die volle Entwicklung ihres Wesens ohne Gott führe, erst mussten die Jünger Treue und Geduld bewähren, erst musste das Evangelium sich voll in der Welt auswirken, ehe das Ende kom-

men konnte (Mc 13). So rechnete Jesus mit dem Aeussersten, womit er rechnen konnte, mit dem Gedanken, dass vielleicht nur einige noch von seinen Jüngern sein Kommen erleben würden (Mc 9 1 cf. Joh 21 18—23). Darüber hinaus konnte ihn wenigstens der Parusiegedanke nicht führen. Denn diesem „wohnt Trosteswerth und schlagende Kraft der Ueberzeugung nur bei, falls die Parusie eine baldige, die grossen Rückstände der ärmlichen Wirklichkeit in überschwenglichem Masse einbringende, ersetzende und überbietende ist“ (HOLTZMANN z. Mc 9 1). So lange Jesus die Ueberzeugung davon, dass seine Erhöhung seinen Jüngern erst durch die Parusie zu Gute kommen werde, nicht aufgab, so lange musste er um seiner Liebe zu ihnen willen die möglichste Beschleunigung derselben nicht nur erwünschen, sondern auch erwarten. Denn eben der Generation, der er sein Heil angeboten hatte, musste er sein Wort einlösen. Sein Bekenntniss vor dem hohen Rathe zeigt, dass er an dieser Hoffnung unentwegt bis zu seinem Lebensende festgehalten hat. Dagegen bleibt der weiteren Untersuchung vorbehalten, ob sich nicht Spuren davon zeigen, dass er neben dem Parusiegedanken die Ueberzeugung erlangt hat, dass seine Erhöhung zur himmlischen Welt den Seinen unmittelbar und schon in diesem Aeon zu Gute kommen werde. Solche Spuren bin ich genöthigt in den Abendmahlsworten und auch in seiner Verheissung, nach seiner Auferweckung sich ihnen zu zeigen und ihnen den Geist zu senden, zu erblicken.

II. Fassen wir weiter Jesu Worte über den Werth seines Todes in's Auge; es sind uns darüber in den synoptischen Evangelien nur zwei Aussprüche erhalten (Mc 10 45 14 22 ff.). Das Lucasevangelium scheint in seiner ursprünglichen Recension die sogenannten Abendmahlsworte nicht zu enthalten¹; sie sind dennoch durch den Bericht der beiden ersten Evangelisten und des Paulus vollständig gesichert. Dann aber wird man auch dem Fehlen von Mc 10 45 in dem Parallelbericht Lc 22 24 ff., der, wie der Zusammenhang zeigt, der gleichen Quelle, wie der Abendmahlsbericht entstammt, keinen Anlass zum Zweifel an der Authenticität von Mc 10 45 entnehmen dürfen (gegen HOLTZMANN z. St.), sondern wird das der Eigenthümlichkeit der Quelle zuschreiben müssen (wie J. WEISS z. St.).

Dem Grundgesetz demüthiger Liebe entsprechend (Mc 10 42 ff.) bewährt der Menschensohn seine Würde nicht in der Herrschaft, sondern im Dienste an den Brüdern, und seine einzigartige Erhabenheit verlangt von ihm das höchste und unüberbietbare Opfer des eigenen Lebens.

¹ Vgl. HAUPT: Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte. Sptd. p. 4—9.

Durch diese Lebenshingabe kauft er viele aus der Gefangenschaft los (Mc 10 45). Es fragt sich nun aber, welcher Art diese Gefangenschaft gedacht ist. Die richtige Deutung scheint mir RITSCHL (a. a. O. II p. 81 ff.) gegeben zu haben. Es ist willkürlich, diesen Ausspruch auf die Befreiung von der Sündenschuld einzuschränken, er bezieht sich vielmehr ganz allgemein auf die Befreiung vom Verderben des (ewigen) Todes. Allerdings hat RITSCHL diesen richtigen Gedanken dahin abgeschwächt, dass durch den Tod Jesu seine Gläubigen „eine andere Beurtheilung des Todes gewinnen, als unter dem alten Testament möglich war und dass sie den Tod nicht mehr fürchten“ (ib. p. 87). Mit Recht wird man diesen Gedanken zurückweisen, da doch den Jüngern längst die Gewissheit der Todtenauferstehung als eines Gliedes an der Kette der messianischen Vollendung feststand (Mc 12 24 ff.). Aber durch diesen Missgriff wird doch die schlagende Parallele zu dem Gedanken Jesu in Ps 49 8–10 Job 33 23 f. Mc 8 35 ff. und die Nothwendigkeit der Deutung auf Erlösung von dem Tode nicht ungültig gemacht.

Soll nun diese Auffassung festgehalten und doch RITSCHL's Abschwächung des Gedankens vermieden werden, so macht freilich die Vorstellung, dass Jesus durch seinen Tod viele aus dem Banne des Todes loskaufe, Schwierigkeiten, und dies mag der Grund dafür sein, dass mit grösserer oder geringerer Deutlichkeit die Erlösung von dem göttlichen Zorn durch sein stellvertretendes Strafleiden immer wieder in dieses Wort hineingedeutet wurde. Indess sind in seiner Gesamtanschauung die Voraussetzungen für die richtigere Deutung des Gedankens gegeben.

Zunächst ist zu beachten, dass die Errettung vom Tode positiv gar nichts Anderes ist, als die Einführung in das Reich Gottes. Denn in diesem allein giebt es ewiges Leben; ausserhalb desselben herrschen Tod und Verdammiss (p. 30, 34 f.). Es handelt sich also darum, Jesu Tod als das Mittel zu begreifen, durch welches viele in das Reich Gottes eingeführt, mit dem ewigen Leben begabt werden. Zum Verständniss ist ferner zu beachten, dass es sich hierbei nicht um eine wirkliche Zueignung des ewigen Lebens an jeden Einzelnen handelt, sondern um eine That, durch welche für die Gesammtheit der Jünger Jesu Errettung vom Tode d. i. ewiges Leben im Reiche Gottes beschafft wird. Die Bedingungen für die individuelle Aneignung des ewigen Lebens werden hierdurch nicht ausser Kraft gesetzt. Das wird schon dadurch bewiesen, dass Jesu Absicht der Lebensmittheilung sich nicht auf eine begrenzte Zahl von bestimmten Individuen, sondern auf die unbestimmte Masse der „vielen“ d. h. auf die Gesammtheit seiner Gemeinde richtet. Das Gleiche beweist der ähnliche Gedankenzusammenhang Mc 8 35 ff. Denn hier wird die Errettung der Seele vom Verderben des

Todes für jeden Einzelnen davon abhängig gemacht, dass er sich nicht scheut, um seiner Solidarität mit Jesu willen selbst sein Leben preiszugeben. Ist aber das unbeirrte und todesmuthige Vertrauen auf ihn die individuelle Bedingung für die Errettung vom (ewigen) Tode, so kann sein Tod nur die objektive und allgemein gültige Voraussetzung dafür sein.

Aber wie soll man es denken, dass erst durch seinen Tod die Errettung vom ewigen Tode, die Begabung „vieler“ mit dem ewigen Leben stattfinden solle? Nun, es ist eben eine Voraussetzung Jesu, wie seiner ganzen Zeit, dass es ewiges Leben nur im Reiche Gottes giebt, und dass das Reich Gottes, also auch das ewige Leben, in der Gegenwart noch nicht da sei. Ewiges Leben ist nicht etwa, modernen Philosophemen entsprechend, als eine Naturmitgift jedes Menschen gedacht, sondern, wie die Theilnahme daran an sittlich-religiöse Bedingungen geknüpft wird, so ist auch das Vorhandensein des ewigen Lebens von religionsgeschichtlichen und kosmischen Entwicklungen, deren Verlauf durch Gottes Willen festgestellt ist, abhängig. Ewiges Leben giebt es nur im Reiche Gottes, und Gottes Reich ist an eine Zeit und Stunde gebunden, die der Vater seiner Macht vorbehalten hat. Auch die Frommen des alten Bundes haben den Vollinhalt der Verheissung, das ewige Leben, noch nicht erhalten, weil Gott sie nicht „ohne uns“ zur Vollendung führen wollte (Hebr 11 ³⁹ f.)! Unter diesen Voraussetzungen sind wir aber in den Stand gesetzt, den ursprünglichen Sinn von Jesu Wort zu erfassen. Sein Tod ist der Kaufpreis für die Errettung der Vielen vom Tode, für ihre Begabung mit dem ewigen Leben, weil durch seinen Tod das Reich Gottes und ewiges Leben in der Welt zum ersten Male zur Wirklichkeit wird. Von dem ewigen Leben Gottes und der Himmlischen ist hier natürlich abzusehen, da es sich eben um ewiges Leben der vergänglichen, sterblichen Menschen handelt; dieses aber wird zum ersten Male Wirklichkeit durch Jesu Tod. Denn wie wir schon sahen, hat Jesus des Glaubens gelebt, dass er mit seinem Tode in den vollen Besitz des ewigen Lebens eintreten werde; sein Heimgang zum Vater involvirt die völlige Verklärung und Vollendung seiner Person (p. 118). Wie er aber selbst in den Zustand himmlischer Herrlichkeit und ewigen Lebens erhoben wird, so schlägt sein Sieg über den Tod auch zur Erlösung der Seinen aus der Gewalt des Todes aus. Denn durch seinen Heimgang zum Vater wird er zugleich zur vollen Herrlichkeit des Menschensohnes erhöht, der Gottes Reich in Kraft herbeiführt.

Ich freue mich, diese Ausführungen nachträglich durch HAUPT bestätigt zu finden (Die eschatologischen Aussagen . . . p. 111), der in ganz anderem Zusammenhange sagt: „Wenn . . . Jesus die Gottesherr-

schaft als einen Zustand ansah, in welchem ein überweltliches Leben mit allen seinen Konsequenzen vorhanden sei, zu diesen Konsequenzen aber auch die überweltliche Form dieses Lebens gehörte, so folgt weiter, dass um dieses Leben in seinem ganzen Umfange mitzuthemen, er es zunächst selbst haben musste. Also eine Erhebung seiner Person aus dem irdischen in einen überweltlichen Lebensstand musste ihm die Voraussetzung für die Erhebung der Menschheit in denselben sein. Eben darum aber kann er nie gedacht haben, dass ihm diese Erhebung gleichzeitig mit den Genossen des Himmelreichs widerfahren werde, denn dann würde sie diesen nicht durch ihn vermittelt sein“. In diesem Gedanken liegt unmittelbar die Voraussetzung zum rechten Verständniss von Mc 10 45. Denn Jesus spricht dort nichts Anderes aus, als dass er die Menschheit in den Zustand des ewigen Lebens versetzen werde, allerdings um einen theuern Preis, um die freiwillige Hingabe seiner Person in die tiefste Schmach. Denn nach Gottes Willen sollte er auf dem Wege der Leiden und des Todes zum himmlischen Leben und zur Mittheilung desselben gelangen.

Aus dem gleichen Gedankenkreise heraus sind meiner Ueberzeugung nach die Abendmahlsworte zu deuten. Das Problem der urchristlichen Abendmahlsfeier gehört gegenwärtig zu den eifrigst diskutirten¹. Man wird zugestehen müssen, dass durch die Forschungen von HARNACK², JÜLICHER³ und besonders von SPITTA⁴, sowie von HAUPT a. a. O. die Frage nach dem genuinen Sinne des h. Mahles in ein neues Stadium getreten ist. Das wichtigste und am meisten gesicherte Resultat dieser Verhandlungen erblicke ich darin, dass man den Sinn der Abendmahlsworte nicht aus dem Gedankenkreise der Sündenvergebung, sondern irgendwie aus dem der Lebensmittheilung erklären muss. Allerdings hat, wie wir (oben p. 126—128) sahen, Jesus die Sündenvergebung so hoch gewerthet, dass er in ihr alle Güter des Himmelreichs beschlossen fand und sein ganzes Leben unter den Gesichtspunkt einer Errettung der Sünder stellen konnte, aber die spezielle Zusicherung gerade der Sündenvergebung und ihre Verknüpfung mit seinem Tode ist durch die allgemeine Situation des nahenden Todes, der Trennung von den Jüngern und des Gedankens an das Wiedersehen nicht genügend motivirt, wie sie auch in den Abschieds-

¹ Vgl. E. GRAFE, Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895 p. 101—138.

² HARNACK, „Brod und Wasser: Die urchristlichen Elemente bei Justin“ 1891 in den Texten und Untersuchungen VII, 2 p. 117—144.

³ JÜLICHER, „Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche“ in Theol. Abh., C. v. WEIZSÄCKER gewidmet 1892 p. 217—250.

⁴ Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls in „Zur Geschichte und Litteratur des Urchristenthums“ p. 205—337.

reden des vierten Evangeliums nur beiläufig Erwähnung findet (Joh 13 10 15₃). Entscheidend ist aber, dass Christi Blut nur in dem Bericht des Matthäus mit der Sündenvergebung in Beziehung gebracht wird. Denn wenn diese Beziehung authentisch wäre, so würden „diese Worte ein so bestimmtes und konkretes Verständniss des Thuns Jesu aussprechen, dass schwer begreiflich wäre, wie die übrigen Referenten es sich hatten entgehen lassen“ (HAUPT Abendmahlsworte p. 21). Auch das Schweigen des Paulus fällt in's Gewicht. Denn zu seiner Gesamtanschauung, wie zu dem besonderen Anlass seiner Besprechung des Abendmahls hätte es vortrefflich gepasst, wenn er sich darauf hätte berufen können, dass der Genuss des hl. Mahles eine Aneignung der Sündenvergebung involvire. Unter diesen Umständen muss geurtheilt werden, dass Matthäus den Worten Jesu die Deutung seines Todes auf Erwirkung von Sündenvergebung, die schon in der Urgemeinde üblich war (1 Cor 15 3) hinzugefügt habe. Immerhin bliebe noch die Frage zu erledigen, ob der Gedanke der Sündenvergebung nicht schon unmittelbar damit gegeben sei, dass Jesus sein Blut als Bundesblut bezeichnet. Damit kann er nur gemeint haben, was Paulus ausdrücklich sagt, dass auf Grund seines Blutes ein neuer Bund mit Gott geschlossen werde (1 Cor 11 25). Aber diesen speziell auf Gottes Bereitschaft, Sünde zu vergeben, zu beziehen, liegt selbst nach Jer 31 31—34 kein Recht vor. Denn auch hier wird diese nur als ein Moment neben andern geltend gemacht. Näher noch liegt es unstreitig, in Jesu Worten eine Anspielung auf die Bundesschliessung Israels mit Gott zu finden (Ex 24 8). Von einer Beziehung des Blutes auf Sünde und Sündenvergebung ist aber hier keine Rede, sondern eine solche wird z. B. von WEISS und HOLTZMANN willkürlich in die Texte eingetragen. Die Sündenvergebung muss also bei der Deutung des ursprünglichen Sinnes der Abendmahlsworte ausser Betracht bleiben. Selbstverständlich bleibt die Bereitschaft zu vergeben der Liebe Voraussetzung für die Errichtung eines Bundes mit sündigen Menschen; aber für sich allein genommen genügt sie zur Deutung nicht.

Die positive Auslegung muss von dem Jesu vorschwebenden Gedanken des Bundes ausgehen. Alle Erklärungen, die hiervon ganz absehen, wie z. B. die von HARNACK und HAUPT gegebenen, machen, ob sie nun inhaltlich zutreffen oder nicht, von vornherein den Eindruck des Willkürlichen und Haltlosen. Es fragt sich nun aber, was unter diesem Bunde Gottes mit den Menschen verstanden werden muss. SPITTA sieht darin den dem mosaischen so oft entgegengesetzten davidisch-messianischen (a. a. O. p. 269) und setzt diesen ewigen Bund Gottes mit Israel ohne Weiteres der messianischen Vollendung gleich, dem grossen Gottesmahle „wie dasselbe seinen klassischen Ausdruck in Jes 25 6—8

gefunden hat und von da an in den apokalyptischen und rabbinischen Schilderungen nicht fehlt“ (ib. p. 270). Indess diese Identifizierung ist doch voreilig und von SPITTA durch die beigezogenen alttestamentlichen und rabbinischen Stellen nicht genügend motivirt. Unzweifelhaft freilich ist der Inhalt des Bundes das Reich Gottes, das messianische Reich. Nicht nur wird Ps 89 4 f. 29 35 40 132 11 f. ein Bund Gottes mit seinem Knechte David vorausgesetzt, demzufolge sein Thron ein ewiger sein solle, sondern es werden auch geradezu als Inhalt des ewigen Bundes, den Gott dem Volke gewähren will, die unverbrüchlichen Gnadenweisungen an David genannt (Jes 55 3); ebenso werden Ez 34 23 ff. 37 24 ff. der ewige Friedensbund Gottes mit dem Volke und die davische Königsherrschaft in die engste Beziehung zu einander gesetzt, sind geradezu als verschiedene Bezeichnungen der gleichen Sache gedacht. Daraus folgt, dass Inhalt des neuen Bundes das Reich Gottes selbst ist. Dann kann aber weder durch alttestamentliche noch durch jüdische Parallelen a priori ausgemacht werden, was Jesus unter dem Bunde mit Gott verstanden habe, sondern der Inhalt des Begriffs kann nur seiner Gesamttanschauung vom Reiche Gottes entnommen werden.

Nun wäre an sich gar wohl möglich, dass Jesus, wie SPITTA will, sich geradezu in die Situation des Messiasmahles versetzt. „Er sieht die Jünger essen und trinken an seinem Tisch in seinem Reiche und fordert sie auf, die Gaben zu nehmen, die nur er ihnen bieten kann“ (a. a. O. p. 282). Indess einen solchen Zustand visionärer Verzückerung bei Jesu anzunehmen, hat schon an sich die grössten Bedenken, da er sonst niemals in solcher Vorwegnahme der Seligkeit geschwelgt hat; es wird aber durch den Bericht über das letzte Mahl von vornherein eine solche Annahme als unmöglich erwiesen. SPITTA selbst giebt zu, dass Jesus beim letzten Mahle von dem Gedanken an sein Scheiden bewegt war (ib. p. 284). Das zeigt nicht nur das Wort an den Verräther (Mc 14 18—21), sondern auch die Mahnung, sich wider die feindselige Welt zu rüsten, sich durch ihre Drohungen nicht einschüchtern zu lassen (Lc 22 35—38 und vgl. Joh 14 27 15 18 ff. 16 1 ff. 33) und das Mahnwort an Petrus (Mc 14 30 cf. 14 27), ganz abgesehen von den ausdrücklichen Abschiedsworten im vierten Evangelium (Joh 13 33 36 ff. 14 25 28 30 16 5—7 16—22). Neben dem Gedanken an den endlichen Sieg seiner Sache schlug also bei diesem letzten Mahle der Abschiedsgedanke immer wieder durch — und dieser Abschied war durch ein schmachvolles Leiden sonder Gleichen veranlasst; man kann in der That eine weniger passende Gelegenheit zu visionärer Verzückerung kaum ausfindig machen. Vortrefflich ist ferner von HAUPT darauf aufmerksam gemacht worden, dass die evangelischen Berichte nicht, wie SPITTA, in

der gegenwärtigen Mahlzeit schon das Mahl der Vollendung erblicken, sondern zwischen beiden scharf unterscheiden. Zum letzten Male ist Jesus zu irdischer Tischgemeinschaft mit den Seinen verbunden; demnächst hört diese ganz auf; endlich wird eine Tischgemeinschaft wieder eintreten, aber von höherer Art. „Es sind also zwei verschiedene Momente in den Worten Jesu mit einander verbunden; einmal der trübe Gedanke des Abschieds, andererseits der trostreiche Gedanke, dass es kein Abschied für immer sei“ (HAUPT, Abendmahlsworte p. 17). Wir können deshalb in dem letzten Mahle Jesu mit den Seinen eine Vorwegnahme des messianischen Mahles der Vollendungszeit nicht finden. Dann kann auch der Bund, von dem er redet, mit dem vollendeten Reiche Gottes der Zukunft nicht identifiziert werden.

Ist nun jene Interpretation abzuweisen, so scheint es nahe zu liegen, den Bund mit Gott, der mit dem Blute Jesu in Beziehung gesetzt wird, auf das Reich Gottes in dem Sinne zu deuten, in dem er selbst dieses als eine in die Gegenwart hineinragende, jetzt schon erfahrbare Grösse vorstellt und behandelt. Es würde sich also darum handeln, dass jene gegenwärtigen Güter der Gotteserkenntniss und sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott etc. an den Tod Jesu geknüpft und durch ihn vermittelt würden. Aber auch diese Auffassung unterliegt schweren Bedenken. Denn bei der Untersuchung jener Güter sind wir nirgends, auch bei der Sündenvergebung nicht, auf ein nothwendiges, inneres Verhältniss dieser Güter zu dem Tode Jesu geführt worden. Vielmehr sind sie alle ein unmittelbarer Ausfluss seiner originalen, die Gemeinschaft der Menschen mit Gott hervorbringenden Persönlichkeit. Wenn er also unter dem Bundesverhältniss zu Gott, in das er seine Jünger einführte, nichts anderes verstanden hat, als jene Güter, so könnten seine Worte beim letzten Mahl nur eine Erinnerung an ihren Besitzstand und eine Bestätigung desselben enthalten. Werthlos würden sie auch bei dieser Auffassung nicht. Jesus würde aussprechen, dass trotz seines Todes das von ihm angeknüpfte Bundesverhältniss bestehen bleibe; sein Tod und sein Gehorsam bis zum Tode würden die von ihm verkündete Gotteserkenntniss, das Ideal des unbeirrten Gottvertrauens, der tiefsten Demuth und der Seligkeit zu einem völlig unmissverständlichen Ausdruck bringen u. s. w.

Dennoch scheint mir auch diese Interpretation unbefriedigend. Sie wird dem überwältigenden Eindruck der Worte Jesu nicht gerecht, die zu der Annahme zwingen, dass sich etwas Neues anbahne, dass er in und mit seinem Tode einen Bund mit Gott schliesse, wie er vorher noch nicht bestanden habe. Allerdings hat JÜLICHER (a. a. O. p. 235 ff.) mit starken Gründen die Tradition erschüttert, dass Jesus selbst ein Gedächtnissmahl seines Todes eingesetzt hat. Die Gegeninstanzen von HAUPT wenigstens

(Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte p. 22—25) scheinen mir für die Annahme einer ausdrücklichen Willenserklärung Jesu ohne Belang zu sein; in diesem Urtheile stimme ich mit GRAFE (a. a. O. p. 132 f.) überein. Nach Marcus allein würde kein Leser auf den Gedanken kommen können, dass eine Wiederholung der Handlung als solcher beabsichtigt oder gar geboten sei. Nichts aber konnte Marcus bestimmen, diese Worte, wenn sie ihm überliefert waren, auszulassen. Denn in der Kirche war ja längst die paulinische Auffassung die herrschende geworden. Ja es musste vielmehr in der Gemeinde ein starkes Bedürfniss vorhanden sein, die herrschend gewordene Praxis auf eine ausdrückliche Willenserklärung Jesu zurückzuführen. Damit ist aber keineswegs bewiesen, dass diese Worte aus der Reihe der übrigen Sprüche Jesu nicht in besonderer Weise heraustreten. Schon die Annahme steht auf schwachen Füßen, dass es schlichte, einfache Worte sind, die für jeden Anwesenden in der Hauptsache unmittelbar verständlich gewesen sein müssen. Vielmehr legt die in der Geschichte der Exegese satksam hervorgetretene Schwierigkeit der Deutung die Vermuthung nahe, dass es sich um einen neuen, mit einer gewissen Allgemeinheit und Unbestimmtheit ausgesprochenen Gedanken Jesu handle, der zunächst in symbolischer Handlung anschaulich gemacht und dann in weiterer Lehrrede verdeutlicht sein wird. Auch die absichtliche Parallele zur alttestamentlichen Bundesstiftung beweist, dass es sich um etwas Neues, von Jesu so noch nicht Ausgesprochenes handeln muss. Namentlich aber bliebe die Wiederholung der Feier unerklärlich, wenn seine Handlung und seine Worte auf gleicher Linie mit seinem sonstigen Verhalten gestanden hätten. Nothwendig müssen die Jünger, wenn auch keinen Befehl zur Wiederholung, so doch einen unmittelbaren Eindruck von der Einzigartigkeit und fortdauernden Bedeutung der That Jesu erhalten haben, den sie dann durch Wiederholung des letzten Mahles zu erneuern und fortzupflanzen suchten. Diese Annahme wird auch durch unsere Interpretation von Mc 10⁴⁵ bestätigt. Denn wenn er überhaupt im Stande war, in seinem Tode einen wesentlichen und neuen Gewinn für die Seinen zu erblicken, so hat er sicherlich diese Auffassung auch in der Abschiedsstunde mit den Seinen zur Geltung gebracht. Wir sind also genöthigt, in dem Bunde mit Gott, den Jesus für die Seinen schliessen will, ein Verhältniss zu Gott zu erblicken, welches die Mitte hält zwischen der Gottesgemeinschaft, in welche er während seines Lebens die Seinen einführte, und zwischen der vollendeten Gottesgemeinschaft im ewigen Leben. Inwiefern diese Gottesgemeinschaft gegenüber der bisherigen etwas Neues ist, kann nur die Erkenntniss ergeben, in welchem Sinne er unter die Seinen Brot und Wein austheilt.

Es darf als eine anerkannte Thatsache gelten, dass im Abendmahl eine sinnbildliche Handlung vorliegt, die von WEIZSÄCKER treffend als eine Parabel gekennzeichnet ist. Ferner dürfte die Erkenntniss allgemein zur Annahme gelangen, dass durch Brod und Wein ein und derselbe Gedanke illustriert wird. Denn auch sonst liebt es Jesus, worauf JÜLICHER mit Recht sich beruft, Gleichnispaare zu bilden, welche nur Eine Spitze und den gleichen Sinn haben (JÜLICHER a. a. O. p. 243). Nun hat SPITTA im Gegensatz zu der bisher geltenden Auslegungsweise den Versuch gemacht, aus den Abendmahlsworten jede Beziehung auf den Tod Jesu zu eliminiren. Wie in der jüdischen Theologie und Philosophie mehrfach der Messias mit dem Manna identifiziert wird, so bezeichne das Brod den himmlischen Leib des Messias, den man geniesst, um Theil zu haben an den Gütern des ewigen, unsterblichen Lebens. Ferner wird in der Apokalypse Baruch der Messias als Weinstock gedacht und so „werden die Frommen sich von seinen Früchten sättigen und von seinem Beerenblute trinken“. Demgemäss bezeichne der Rothwein, den Jesus seinen Jüngern ausschenkte, das himmlische Blut, den Lebenssaft des Messias, der beim himmlischen Gastmahl getrunken wird (a. a. O. p. 270—277). Aber wie alle, die sich bisher zur Sache geäußert haben (GRAFE a. a. O. p. 134 f. HAUPT, Abendmahlsworte p. 14—17), so muss auch ich diese Auffassung zurückweisen, weil sie m. E. die Worte Jesu vergewaltigt. Weder die ersichtliche Anspielung an das Bundesblut (Ex 24 8), noch das Brodbrechen, das doch zum terminus technicus der gemeinsamen religiösen Mahlzeiten wurde (Act 2 42 46 20 7 11 cf. Lc 24 30), und ebenso wenig der Charakter des Abschiedsmahles kommt zu seinem Rechte. Völlig unbegreiflich bleibt aber auch, wie Jesus, wenn er von seinem Tode absah, seine ganze ungetheilte Persönlichkeit in Leib und Blut zerstückten konnte. Die Analogieen aus der jüdischen Theologie sind gerade an diesem Punkt äusserst schwach. Am ehesten könnte man sich auf Joh 4 14 6 35 berufen. Aber Jesus sagt eben beim letzten Mahle nicht: Ich bin das Brod des Lebens; Ich bin der Wein des Lebens; sondern er sagt höchstens: Mein Leib ist das Brod des Lebens und mein Blut ist der Wein des Lebens — und ich komme über den Eindruck nicht hinaus, dass diese Scheidung keine zufällige, sondern eine wohlmotivirte ist und auf gewaltsamen Tod hinweist.

Aber nun fragt sich, welches denn unter diesen Voraussetzungen der eigentliche Sinn Jesu bei dieser Handlung sei. Brod und Wein, die Lebensträger, bezeichnen seinen in den Tod gegebenen Leib und sein im Tode vergossenes Blut. Der Genuss von Brod und Wein muss also nach Analogie der Opfermahlzeit die Aneignung der in seinem Tode

beschlossenen Lebenskräfte abbilden. In diesem Grundgedanken begegnen sich HARNACK (vgl. auch Dogmengeschichte I³, p. 64), JÜLICHER, SPITTA und HAUPT und gerade in dieser Symbolik sind die besonders von SPITTA (a. a. O. p. 270 ff.) beigebrachten Parallelen höchst instruktiv und durchaus beweiskräftig. Aber die Schwierigkeit, die noch immer ungelöst ist, tritt z. B. bei HAUPT's Deutung deutlich hervor. Er umschreibt nämlich den Sinn folgendermassen: Meine Person ist Träger der Kräfte eines höheren Lebens, welches so angeeignet werden und so zu einem Bestandtheil eurer Personen werden will, wie dies bei der irdischen Nahrung der Fall ist. Dies gilt aber ganz besonders auch von meinem bevorstehenden Tode, gerade die Dahingabe meiner Persönlichkeit wird euch die in ihr beschlossenen Lebens- und Heilskräfte in vollstem Masse erschliessen und zu Gute kommen lassen (Abendmahlsworte p. 22). Diese zu allgemein und unbestimmt gehaltene Deutung sagt darüber garnichts aus, wie gerade der Tod die Wirksamkeit der Heilskräfte Jesu zur Vollendung bringen könne.

Nun könnte HAUPT erwidern, dass gerade diese Unbestimmtheit für Jesu Worte charakteristisch sei. Denn in den Todesgedanken habe sich dieser nur schwer zu finden vermocht (Mc 14³⁶), und so habe er sich, ohne eine wirkliche Einsicht in Gottes Rathschluss zu besitzen, mit der allgemeinen Zuversicht begnügen müssen, dass sein Tod eine Bedeutung für das Heil der Seinen haben müsse. Aber dem steht Mc 10⁴⁵ entgegen. Nach diesem Worte wird man auch die Abendmahlsworte deuten müssen. Jesu Tod ist hiernach das gottgewollte Mittel, ihn selbst zur Vollendung zu führen, zum ewigen Leben in Gottes Gemeinschaft und zur Herrlichkeit des himmlischen Menschensohnes, der in Bälde Gottes Reich und ewiges Leben auch zu den Seinen herabbringt. Dieser allgemeine Gedanke erhält nun aber in den Abendmahlsworten eine sehr bedeutsame Wendung. Es wird nämlich jene allgemeine Wirkung des Todes Jesu jedem seiner Jünger persönlich zugeeignet. Dann muss aber die Kraft des ewigen Lebens, zu welchem er selbst durch den Tod erhoben wird, schon in der Gegenwart durch ihre Theilnahme an seinem Tode den Jüngern irgendwie zugeeignet werden. Der Gedanke hält sich also in einer gewissen Schwebelage zwischen der Anweisung auf das ewige Leben im zukünftigen Reiche und einer Mittheilung von geistigen Gütern in der Gegenwart. Dann findet aber der beabsichtigte Gedanke seine nächste Analogie nicht wie bei Matthäus in der Sündenvergebung, sondern in der Mittheilung des göttlichen Geistes, den der erhöhte Christus auf seine Gemeinde ausgegossen hat. Jedenfalls wird erst durch die Herbeiziehung von Mc 10⁴⁵ der Sinn, den neuerdings die genannten Forscher mit mehr oder minder Deutlichkeit den Abendmahlsworten beigelegt haben,

exegetisch begründet. Durch diese Deutung erhält dann auch der Bund mit Gott, den Jesus durch seinen Tod schliesst, seinen bestimmten und festen Inhalt. Von dem vorangegangenen Verhältniss der Jünger zu Gott unterscheidet sich dies neue dadurch, dass die Gemeinde zu einer Stätte wahrhaft vollkommener Gottesgemeinschaft geworden ist, sofern ihr Haupt im Himmel ist und von ihm die Kräfte des ewigen Lebens, der vollendeten Gottesgemeinschaft auch auf sie herniedersteigen. Von der vollendeten Gottesgemeinschaft aber unterscheidet sich dieser Bund dadurch, dass für die Gegenwart die Gemeinde räumlich-leiblich von ihrem Herrn getrennt ist, bis die gemeinsame Feier im Reiche Gottes stattfindet. An sich läge es nicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit, diesen neuen Bund und die vollendete Gottesgemeinschaft auch ohne den Tod Jesu zu beschaffen (Mc 14³⁶), wenn es nämlich Gott gefallen würde, anders als durch den Tod ihn zur vollendeten Gottesgemeinschaft im ewigen Leben zu erheben (vgl. HAUPT, Eschatologische Aussagen, p. 107 ff.). Aber es ist Gottes Wille, dass der Menschensohn, der Herr des Gottesreiches, die Zukunft desselben durch das schwerste Opfer des Eigenwillens, die Hingabe der eigenen Person, erkaufe. Erst durch seinen Tod soll er seine höchste Bestimmung erreichen, das ewige Leben und volle Gottesgemeinschaft den Seinen mitzuthemen.

Damit kommen wir nun auf ganz anderem Wege und mit anderen Mitteln zu einer gewissen Berührung mit HAUPT's Beurtheilung der Eschatologie Jesu. Wenn dieser im Anschluss an BEYSCHLAG's Ausführungen in dem Kommen des Menschensohnes nicht ein einmaliges Ereigniss, sondern einen Prozess angezeigt findet (a. a. O. p. 137 ff.), so haben wir das freilich zurückweisen müssen. Aber wenn wirklich Jesus seiner Jüngergemeinde einen unmittelbaren Antheil an allen Gütern zusichert, in deren Besitz er durch seinen Heimgang zum Vater treten wird, so involvirt in der That diese Vorstellung einen Fortschritt gegenüber seiner Parusieweissagung. Während in dieser Jesu Glaubenszuversicht aus der Gewissheit seiner Erhöhung nur den Schluss zieht, dass diese in dem beschleunigten Kommen des Gottesreiches, mithin in Bälde an seiner Generation sich erweisen werde, schreitet er in den Abendmahlsworten zu der Gewissheit fort, dass den Seinen die Frucht seines Heimanges zum Vater unmittelbar und ohne jeden Verzug zu Gute kommen werde. Diese Anschauung kann sich, wie Mc 10⁴⁵ und der allgemeine Glaube der Christenheit zeigt, sehr wohl mit der Hoffnung auf den baldigen Eintritt des Endes vereinigen, aber dennoch liegt auf der Hand, dass durch jene Gewissheit einer unmittelbaren Theilnahme an der vollen Gottesgemeinschaft das Bedürfniss, die Parusie in nächster Zeit zu erwarten, wesentlich abgeschwächt werden musste. Man

wird mit Fug und Recht sagen dürfen, dass in den Abendmahlsworten Jesu die Legitimation der weitergehenden Ablösung der religiösen Idee des Christenthums vom apokalyptischen Gedankenkreis bei Paulus und Johannes gegeben ist. Nur muss festgehalten werden, dass bei Jesu selbst auch diese letzte Konsequenz der Glaubensgewissheit den apokalyptischen Rahmen seiner Gesamttanschauung nicht gesprengt hat. Denn er wusste sich eben nicht nur zum Herzog der Seligkeit für die Seinen, sondern ebenso zum Richter der ganzen Welt bestimmt.

Es dürfte sich empfehlen, hier einige andere Vorstellungen anzureihen, welche in gleicher Richtung, auf Loslösung der Glaubensgedanken Jesu von dem endgeschichtlichen Verlaufe wirken mussten. Zunächst ist hier hinzuweisen auf den Zusammenhang seiner Vorstellungen von der himmlischen Welt mit seinem Gedanken vom Reiche Gottes. Das Reich Gottes war ja Jesu nicht eine rein zukünftige, in einem gegebenen Zeitpunkt erst zu realisirende Grösse, sondern es war bereits da, in voller Realität befand es sich im Himmel (oben p. 28); nur auf Erden war es noch nicht; zu den Menschen sollte es erst in Zukunft kommen. Aber schon jetzt konnte man der Erde den Himmel gegenüberstellen als den Ort der ewigen, seligen und vollkommenen Freuden (z. B. Mt 6^{19f.} Lc 10²⁰ 15^{7 10}). Diese Anschauung war an sich gleichgültig gegen den Verlauf des endgeschichtlichen Dramas auf Erden. Leicht konnte, wenn dieser sich verzögerte, jene Anschauung zur herrschenden werden und die endgeschichtliche mehr oder weniger zurückdrängen. Bei Jesu selbst lässt sich diese Entwicklung nicht nachweisen. Aber nothwendig musste durch seinen Tod, der die Kluft zwischen der übersinnlichen, himmlischen und der irdischen Welt überbrückte, die Kraft jener übergeschichtlichen, rein transcendenten Anschauung vom Reiche Gottes gesteigert werden.

In der gleichen Richtung mussten die Vorstellungen von dem Leben der Verstorbenen wirken. Aus der Gemeinschaft, in welcher die Erzväter mit Gott gestanden hatten, folgerte Jesus, dass sie nach Gottes Urtheil leben müssten (Lc 20^{37f.}). Man darf allerdings dies Leben mit dem ewigen Leben nicht identifiziren (gegen HAUPT a. a. O. p. 86f.). Denn es ist ja für Jesum Vorbedingung der Auferweckung, die in das ewige Leben im Reiche Gottes einführt (Lc 20³⁷). Aber dennoch muss dieses Leben, welches unabhängig von allen irdischen und weltlichen Faktoren rein durch die Beziehung auf Gott besteht, dem ewigen Leben näher verwandt sein als dem irdischen. Die konkrete Form, unter der es vorgestellt wurde, finden wir Lc 16^{19ff.} Schon die pharisäische Theologie nahm in der Regel für die Zeit zwischen Tod und Auferstehung

eine Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten an, statuirte für erstere eine vorläufige Seligkeit, für letztere einen vorläufigen Zustand der Qual (SCHÜRER a. a. O. p. 461). Die gleiche Voraussetzung liegt der Erzählung Lc 16^{19—31} zu Grunde; Lazarus wird in den Schooss Abrahams getragen, wie auch IV Makk 13¹⁶ Abraham, Isaak und Jakob die Frommen in ihren Schooss aufnehmen, während der Reiche in der Flamme, wohl der Gehenna (Mt 5²²) oder einem ihr analogen vorläufigen Gewahrsam, Qualen erduldet. Der naiven Sinnlichkeit der Darstellungsmittel entspricht auch die Voraussetzung der leiblichen Fortexistenz im Hades, wie Mt 5^{29f.} 18^{3f.} (so HOLTZMANN z. St.). J. WEISS z. St. nimmt freilich an, dass hier der definitive Zustand der Seligkeit und Verdammniss geschildert werden solle. Aber Jesus, auf den doch auch WEISS die Parabel irgendwie wird zurückführen wollen, hat, wie WEISS selbst bemerkt, eine andere Anschauung, „wonach das Reich auf die Erde herabgebracht werden wird bei der Parusie und dann auch bei der Auferstehung der Todten sich das Geschick der Patriarchen und Gerechten entscheidet.“ Ferner wird von dem Reichen ausdrücklich gesagt, dass er im Hades sei und doch zugleich vorausgesetzt, dass er den Lazarus sehen konnte. Dies ist aber nur möglich bei der üblichen Annahme von der Lage der beiden Oertlichkeiten in der Unterwelt. Namentlich aber wird in der zweiten Hälfte der Erzählung, die ja auch WEISS auf die gleiche Quelle zurückführt, vorausgesetzt, dass Lazarus wieder auferweckt werden könne; er kann also nur im Zwischenzustande sein (vgl. Mt 27^{51—53}). Allerdings aber beweist jenes Gleichniss, dass es scharf umrissene, spezifische Unterschiede des Zwischenzustandes von dem definitiven Schicksal der Menschen für Jesum nicht giebt. Darin liegt dann, dass auch diese Vorstellung geeignet ist, der eschatologischen Vorstellung vom Reiche Gottes Konkurrenz zu machen, sobald die Grundvoraussetzung der letzteren, die Nähe des Endes, sich nicht bewährt. Jesus hat zwar bis an's Ende die Hoffnung festgehalten, in Bälde das Reich Gottes selbst herbeiführen zu können, aber da er für sich die Versetzung in den Zustand der höchsten, himmlischen Herrlichkeit zur Rechten Gottes erwartete und auch den Seinen eine unmittelbare Theilnahme an seinem verklärten Leben zusprach, so hat er selbst den Anstoss zur weiteren Entwicklung der urchristlichen Hoffnung, nach dem Tode an seinem Leben vollen Antheil zu erhalten, und somit zur Abschwächung der Parusieerwartung gegeben. Dass bereits er selbst diese Konsequenz gezogen habe, wird sich nicht erweisen lassen, auch aus Lc 23⁴³ nicht. Denn selbst wenn man — wogegen zwingende Instanzen nicht beigebracht sind — dies Wort für authentisch hält, bleibt doch sehr zweifelhaft, ob unter dem Paradiese, in

welches er in Begleitung des Uebelthäters eingehen wird, ein Theil des Himmels (II Cor 12⁴ Apc 2⁷) oder ein Theil des Hades (Hen. 22^{3 9}) zu verstehen ist. Aber freilich beweist auch dies Wort, dass sich für Jesum der Unterschied zwischen der vorläufigen Seligkeit der abgeschiedenen Frommen und der ewigen Seligkeit im Reiche Gottes zu verwischen beginnt.

III. Wenn nun aber der Unterschied des Reiches Gottes von der Welt der Himmlischen und der Unterirdischen unsicher zu werden beginnt, so bestätigt diese Thatsache unsere Annahme, dass Jesus unmittelbar in seinem Tode den Heimweg zum Vater und zum ewigen Leben erkannt, und dass er den Seinen, obwohl sie vorläufig unter den Bedingungen des irdischen Daseins weiter leben, die sofortige Theilnahme an den Kräften des ewigen Lebens verheissen hat. Dabei bleibt allerdings die Frage noch unerledigt, wie eine reale Theilnahme am ewigen Leben und seinen Kräften möglich sei ohne die definitive erklärte Form dieses Lebens, unter den irdisch-sinnlichen Bedingungen dieses Aeons. Diese Frage scheint mir nun Jesus dahin beantwortet zu haben, dass die Theilnahme an seinem erklärten Leben in dem Besitz des heiligen Geistes erfolgen werde. In seinen Worten von der Sendung des göttlichen Geistes dürfte der deutliche Kommentar für seine Abendmahlsworte liegen.

Durch diese Erkenntniss wird von vornherein unsere Stellung zu der Ueberlieferung über Jesu Verheissung der Geistessendung eine andere als die in der kritischen Schule herrschende. Denn bei unserer Auffassung tritt jene Verheissung aus ihrer sonstigen Isolirung heraus und bildet mit der Abendmahlssymbolik ein geschlossenes Ganze. Hat Jesus wirklich in seinem Tode ein Mittel gesehen, viele mit dem Leben zu begaben (Mc 10⁴⁵), hat er wirklich die Ueberzeugung erlangt, dass ihnen sogleich Antheil an der völligen Verklärung und Vollendung seiner eigenen Person zufallen werde, so dass seine Jüngergemeinde eine Stätte unmittelbarer Gottesgemeinschaft werden würde (Mc 14²⁴ und vgl. dazu die obige Deutung), dann wird man auch weitere Versuche erwarten dürfen, das Unsagbare genauer auszudrücken, zu zeigen, wie Gottes ewiges Leben, an dem Jesus vollen Antheil erlangt, nun auch seiner Jüngergemeinde zu Theil werden könne. Und die Anschauung vom Geiste Gottes erwies sich wie keine andere alttestamentliche geeignet, die Lücke auszufüllen, welche durch Jesu Heimgang zum Vater im Bewusstsein der Jünger entstehen musste.

Was er über die Sendung des Geistes wirklich gesagt hat, zu ermitteln, ist freilich ein sehr schwieriges Problem, weil die synoptische

Ueberlieferung zur Entscheidung nicht ausreicht und die Verwerthung der johanneischen von den grössten Schwierigkeiten gedrückt wird. Ich meine nicht so die bekannten allgemeinen Zweifel an der Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums. Denn erfreulicher Weise reduzirt sich immer mehr die Zahl jener Kritiker, welche das vierte Evangelium als reine Lehrdichtung ohne die Grundlage einer geschichtlichen Sonderüberlieferung beurtheilen. Wohl aber muss anerkannt werden, dass die Geistesverheissung in den Abschiedsreden durchaus den Typus der johanneischen Sprach- und Lehrbildung an sich trägt. Dennoch können mit einiger Sicherheit wenigstens die Grundgedanken Jesu über die Geistesausgiessung festgestellt werden.

Fest steht jedenfalls, dass er seinen Jüngern eine Erfüllung mit dem hl. Geiste während seines Erdenlebens nicht in Aussicht gestellt hat. Das wird selbst vom johanneischen Berichte noch ausdrücklich festgehalten (7³⁹ gegen 3^{5—8} vgl. 4^{23 f.} 6⁶³). Diese Thatsache ist um so merkwürdiger, als Jesus selbst sich unzweifelhaft bewusst war, den Geist Gottes zu besitzen (Mc 1¹⁰ Mt 12²⁸). Sie findet ihre Erklärung zum Theil darin, dass er überhaupt nur einmal und zwar durch die Polemik seiner Gegner genöthigt, von dem Begriff des Geistes Gebrauch macht (Mt 12²⁸). Aber eben diese Stelle zeigt auf's Deutlichste, weshalb während seines Lebens von einer Mittheilung des Geistes an seine Jünger keine Rede sein konnte. Denn nicht der Gedanke an ein Prinzip der Gnadengaben oder der sittlichen Erneuerung, sondern der Gedanke der göttlichen Vollmacht und des göttlichen Auftrags liegt seiner Rede vom Geiste zu Grunde (oben p. 111). Die gleiche Vorstellung hat er offenbar auch auf die Propheten des Alten Testaments angewendet (Mc 12³⁶). Dann aber konnte eine Geistesmittheilung an seine Jünger nur einmal während seines Lebens in Frage kommen, bei ihrer Aussendung. Bei dieser fehlt zwar das Wort, nicht aber die Sache. Denn Macht über die unreinen Geister (Mc 6⁷) konnten sie ja nur gewinnen, wenn Gott durch seinen Geist sie dazu befähigte (Mt 12²⁸). Daraus ergiebt sich aber, wie wenig Grund vorliegt, die Geschichtlichkeit des so gut bezeugten Wortes Mc 13¹¹ = Mt 10²⁰ anzuzweifeln. Denn wenn Jesus eine Zeit vorausgesehen hat, in der seine Jünger ohne seinen Beistand der feindlichen Welt ausgesetzt sein würden, so muss er doch in's Auge gefasst haben, dass Gottes Auftrag und Gnadenhilfe auf sie übergehen, d. h. der hl. Geist auf sie kommen werde.

Daraus ergiebt sich aber die Wahrscheinlichkeit, dass der entsprechende Bericht des Johannesevangeliums (Joh 16^{8—11}) auf Worten Jesu beruht. Ja man kann bei den vielfachen Berührungs-

punkten von Mt 10 mit den Abschiedsreden geradezu die Frage aufwerfen, ob uns nicht in Mt 10 und Joh 14 ff. die gleiche Rede Jesu in verschiedenen Redaktionen erhalten ist (so B. WEISS in Anm. z. Joh 14²⁶ und 16⁴). Jedenfalls wird man die Ausführung über das Zeugenamt des Geistes inhaltlich für original halten müssen. Der Gedanke, dass erst nach Jesu Scheiden der Gegensatz zur Welt seine höchste Schärfe erreichen werde, indem der Geist sie der ganzen Grösse der Sünde, die sie mit ihrem Unglauben an ihm beging, überführen werde, ist doch in dem Munde eines Späteren kaum möglich. Wenn HOLTZMANN z. St. vermuthet, dass den Evangelisten „zu so individueller Ausführung wohl nur ein Blick auf die beginnende Thätigkeit der christlichen Apologetik veranlassen konnte“, so ist eine solche Auskunft deshalb sehr prekär, weil die christliche Apologetik von Anfang an ganz andere Wege einschlug. Dagegen enthält der Ausspruch nichts, was nicht auch Jesus hätte sagen können. Höchstens hinsichtlich des Gerichts über den Teufel liesse sich fragen, ob nicht hier die spezifisch johanneische Auffassung von dem Gericht als etwas Gegenwärtigem und von der Stellung des Teufels zum Ausdruck komme; indess wird durch den Vergleich von Mt 4^{8—11} 12²⁸ f. Lc 10¹⁸ der Ausspruch auch als in Jesu Mund gar wohl denkbar erwiesen. Vor allem aber ist darauf hinzuweisen, dass der Gedanke vom Gericht des Geistes über die Welt eine auffällige Parallele in Mt 12³¹ f. hat und geradezu die Erklärung dieses schwierigen Ausdrucks bietet. Hier wird die Lästerung des Menschensohnes und die Lästerung des hl. Geistes verschieden beurtheilt; diese ist unvergebbar, jene kann vergeben werden. Dieser Unterschied in Beurtheilung des Widerstandes gegen die Verkündigung des Geistes oder des Menschensohnes setzt einen Unterschied in der Art der Verkündigung voraus. Weil die Sünde wider den Menschensohn noch vergeben werden kann, kann die Form seiner Verkündigung noch nicht in jeder Beziehung vollkommen sein, während der Geist die evangelische Verkündigung in unwiderleglicher und deshalb definitiver Form leisten muss. Nun kann die Unvollkommenheit der Verkündigung des Menschensohnes nur darin bestehen, dass der Anspruch auf unbedingten Gehorsam, mit dem er auftritt, mit seiner unscheinbaren und armseligen Erscheinung kontrastirt. Dann liegt aber die Voraussetzung nahe, dass wenn dieser Anstoss durch Jesu Erhöhung gehoben sein wird, dann der Geist an seiner Statt die Welt ihrer Sünde unwiderleglich überführen werde. Genau dies ist aber wirklich der Sinn von Joh 16^{8—11}. Denn „in Folge der Erhöhung Jesu kann der Geist der Welt die thatsächlich erwiesene Gerechtigkeit Christi und die thatsächliche Verurtheilung des Teufels bezeugen“, und

insofern „kann er sie, wie Christus es noch nicht vermochte, davon überführen, dass ihr Unglaube Sünde sei“ (WEISS z. St.).

Müssen wir aber die johanneischen Aussagen über das Verhältniss des hl. Geistes zur Welt um ihrer merkwürdigen Uebereinstimmung mit den synoptischen Sprüchen Jesu willen im Wesentlichen für authentisch halten, so werden wir an die positive Bestimmung der Aufgabe des Geistes in den Abschiedsreden mit dem günstigen Vorurtheil ihrer Authentie herantreten. Auch hierfür kann man sich auf einige Gedankenreihen der synoptischen Tradition berufen. Bereits der Täufer hatte für die messianische Aera die Ausgiessung des Geistes verheissen (Mt 3 11); er hatte darunter die in der messianischen Neuschöpfung sich vollziehende Begabung mit dem himmlischen Gute verstanden (oben p. 119). Gottes Reich und Gottes Geist waren ihm also gleichartige, zusammengehörige Begriffe. Das Gleiche lässt sich von Jesu schon auf Grund der Bedeutung erwarten, die für ihn das Tauberlebniss gewann. Wo Gottes Geist wirkt, da ist auch Gottes Reich (Mt 12 28), und wie er selbst als der vom Geiste Gottes bereits durchdrungene und getriebene Mensch (Mc 1 10 12) bereits zur Ordnung der himmlischen Wesen gehörte (oben p. 118f.), so werden in Gottes Reich alle pneumatische, himmlische Art an sich haben (Mc 12 25 vgl. Joh 3 5—8 u. s. oben p. 31, 113). Sind aber für Jesum Gottes Reich und Gottes Geist Korrelatbegriffe, so ist es höchst wahrscheinlich, dass er seinen Jüngern die Mittheilung des hl. Geistes zum bleibenden Besitz verheissen hat. War er überzeugt, durch seinen Tod einen neuen Bund der Seinen mit Gott zu schliessen, d. h. sie in eine Gotteseigenschaft zu führen, die der bisherigen überlegen war, so lag nichts näher, als ihnen die Mittheilung des hl. Geistes in Aussicht zu stellen, durch welchen Gott selbst in ihnen Wohnung machte. Denn war der Geistesbesitz die Form gewesen, in der Jesus selbst bereits die Kräfte des Reiches Gottes und des ewigen Lebens in sich besass, so konnte er nun auch die Form werden, unter der seine Jünger den unmittelbaren Antheil an den Kräften des ewigen Lebens, den er ihnen zusicherte, empfangen sollten. Ging er selbst durch den Tod zum Vater und wurde nun in seiner ganzen Daseinsweise der himmlische Menschensohn Dan 7 13, so konnte er vom Vater auch den Geist für die Seinen erbitten und ihn den Jüngern zum bleibenden Besitze senden. Mindestens die Folgerichtigkeit wird man einer solchen Auffassung nicht abstreiten können. Auch darauf kann ich mich berufen, dass eine solche Anschauung vom Geistesbesitz nicht nur den Abschiedsreden des vierten Evangeliums, sondern auch Eph 4 8 11 Act 2 33 cf. 1 5 Lc 24 49 zu Grunde liegt, dagegen in den (älteren) Briefen des Paulus nicht ausgesprochen

ist¹, sich also trotz des Schweigens der synoptischen Tradition als urchristliches Gemeingut erweist.

Noch eine zweite Gedankenreihe in den synoptischen Evangelien ist für unsere Frage von Wichtigkeit. Die Verkündigung des Evangeliums musste Jesus mit seinem Scheiden den Jüngern überlassen, die er durch seine Erziehung dazu herangebildet hatte. Aber diese Erziehung durch seinen persönlichen Umgang war noch unvollendet. Nicht nur hatte sich einer von ihnen unter seinen Augen vom Satan verführen lassen, sondern auch die anderen waren noch unfähig, den Gedanken an sein Todesleiden zu ertragen; ihr Glaube und ihre Liebe hatten sich der Probe selten gewachsen gezeigt (vgl. Mc 6 52 8 32 9 18 f. 32 10 35 ff. 14 33 ff.). Wir wissen, dass diese Unfertigkeit seiner Jünger Jesum in letzter Zeit viel beschäftigt hat. Ja es erfasste ihn geradezu der Zweifel, ob nicht sein ganzes Werk daran scheitern, ob er überhaupt bei seiner Wiederkehr auf Erden Glauben finden werde (Lc 18 8 cf. Mc 13 20 und dazu oben p. 66). Diesen Zweifel hat er zurückgewiesen durch die Erwägung des göttlichen Heilsrathes über die Erwählten (Mc 13 20 22) und durch seine Fürbitte für die Jünger, dass ihr Glaube nicht aufhöre. Insonderheit hoffte er, dass Petrus nach seiner Bekehrung vom Abfall die Stütze der Jüngerschaft sein werde (Lc 22 31 f.). Dann aber liegt es doch sehr nahe anzunehmen, dass derselbe Geist, der den Jüngern in ihrer Vertheidigung und ihrem Angriff gegen die Welt Beistand leisten sollte, auch ihre weitere Einführung in die Wahrheit übernehmen werde.

Aber auch für sich genommen macht der johanneische Bericht grossen Theils den Eindruck, geschichtlich treu zu sein. Der Gedanke Joh 16 7 wenigstens, der ja positiv erst durch V. 13 ff. begründet wird, scheint mir für jeden Anderen als Jesus zu gross zu sein. Diese trotz aller bisherigen trüben Erfahrungen festgehaltene Gewissheit, dass seine Erziehung an den Jüngern durch seinen Heimgang nicht gehemmt, sondern gerade zur Vollendung gebracht werden müsse, erscheint mir der Glaubenskühnheit und Demuth des Herrn so congenial und in den Gedanken über sein und der Welt Ende ein so nothwendiges Mittelglied, dass ich trotz des Schweigens der Synoptiker diese Worte ihm zusprechen muss. Allerdings gehört die Motivirung dieses Gedankens in V. 12 ersichtlich dem Evangelisten an. Denn, dass Jesus noch viel zu sagen habe und nur um ihrer Unmündigkeit willen nicht sagen könne, entspricht zwar der johanneischen Auffassung der Person Christi, der als ewiger Gottessohn vor seiner Fleischwerdung bei Gott war und

¹ Vgl. GLOËL, Der hl. Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Halle 1888, p. 378.

deshalb genauen Bescheid nicht nur von irdischen, sondern auch von himmlischen Dingen zu geben vermag (cf. 3 12f.), nicht aber dem geschichtlichen Jesus, der die volle Gotteserkenntniss, die er besass, auch voll und ganz seinen Jüngern mitzuthemen versuchte, sich aber den ganzen Umkreis der Wahrheit, d. h. die vollkommene Deutung der Welt und ihrer zukünftigen Entwicklung (cf. Joh 16 13) nicht beigemessen hat (Mc 13 32 14 35). Die eigenthümliche Art des Gedankens Jesu erreicht dagegen wieder V. 25 ff. Hier nämlich wird den Jüngern die selbständige Stellung in Gottes Liebe verbürgt, der zu Folge sie selbständig Gott angehen werden. Diese Selbständigkeit aber wird auf ihre volle Gotteserkenntniss zurückgeführt, die er durch den Geist ihnen vermitteln wird. Diese Gedanken sind mit der in der synoptischen Tradition nachweisbaren Anschauung Jesu auf's Engste verwandt. Denn darnach hat dieser von Anfang an gestrebt, dass das Gottvertrauen seiner Jünger nicht durch seine Person vermittelt werde, sondern sich unmittelbar auf Gott richte (oben p. 131). Und ebenso gewiss ist, dass dieses völlige Gottvertrauen nur durch die völlige Gotteserkenntniss hervorgerufen werden konnte, wie sie ihm selbst eigen war. Wenn nun er selbst nicht mehr unter ihnen weilte, so konnte nur Gott selbst unmittelbar diese Erkenntniss in ihren Herzen wirken, wie er es bisher durch ihn gethan hatte. Das fasst sich aber nach alttestamentlichen Vorbildern für ihn in dem Gedanken zusammen, dass Gott ihnen seinen Geist zum bleibenden Besitz schenken werde. Als Gottes Geist muss offenbar der Geist die gleiche Gotteserkenntniss besitzen wie der Sohn Gottes und im Stande sein, dieselbe mitzuthemen; ja da er unmittelbar im Herzen redet, kann seine Sprache eine viel freiere und offenere sein, als die des Sohnes, der in Bildern reden musste (Joh 16 25). Andererseits kann ihnen der Geist keine andere Gotteserkenntniss bringen, als die des Sohnes, weil dieser schon die volle Gotteserkenntniss besass; insofern entnimmt er seine Verkündigung der des Sohnes, erinnert an diese und verherrlicht dadurch den Sohn (Joh 14 26 16 14f.).

Man hat gefragt, ob nicht die Erörterungen Jesu über Wesen und Wirkung der den Jüngern verheissenen Geisteskraft noch viel umfassender und tiefer greifend gewesen sein mögen¹. Erschöpft nämlich die offenbarende, in die Wahrheit führende und die Welt überweisende Wirksamkeit des Geistes den Gehalt der Geisteswirksamkeit nach Massgabe der johanneischen Abschiedsreden, so scheinen doch die paulinischen Briefe einen viel grösseren Reichthum der An-

¹ So WEISS, Leben Jesu ³ II, 490.

schauung vom Geiste zu zeigen (cf. GLOËL a. a. O. p. 300), und es fragt sich, ob nicht die eigenthümlich johanneische Werthschätzung der Erkenntniss die Wiedergabe der genuinen Anschauung Jesu verkürzt habe. Die abstrakte Möglichkeit kann natürlich nicht in Abrede gestellt werden, aber eine wirkliche Basis ist für diese Annahme nirgends gegeben, auch in Joh 3 s—s nicht. Die Authentie dieser Worte macht grosse Schwierigkeiten. Wie kann eine Wiedergeburt durch den Geist verlangt werden, während doch der Geist noch gar nicht da war (7³⁹)! Deshalb scheint mir in der Einführung des Geistes als der die Geburt von oben (3 s) vollziehenden Macht eine Anticipation der christlichen Aera vorzuliegen, und dieser Eindruck wird durch die Zusammenstellung von Wasser und Geist, den Bestandtheilen der christlichen Taufe, noch gesteigert. Will man aber auch die Authentie dieses Wortes festhalten, so scheint mir ein über die Anschauung der Abschiedsreden vom Geiste hinausreichender Gedanke vom Geiste selbst dann nicht vorzuliegen. Allerdings beruft sich WEISS z. St. mit besonderem Nachdruck darauf, dass die Neugeburt bei Johannes sonst nie auf den Geist zurückgeführt werde. Indess wenn sonst das Wort als die lebenweckende Kraft der Neugeburt aus Gott gedacht ist (I Joh 3⁹), so ist das nichts anderes, denn im Worte steckt der belebende Geist, der sie vollzieht (Joh 6⁶³ cf. GLOËL a. a. O. p. 138f.). Und auch im Zusammenhange von Joh 3 wird ja die Neugeburt durch Belehrung vollzogen, denn V. 11ff. sucht Christus durch sein Selbstzeugniss an Nikodemus die Neugeburt zu vollziehen. Auch hier wirkt mithin der im Bereich seiner Worte wirk-same Geist zunächst die rechte Erkenntniss der Wahrheit und damit die Neugeburt. Also auch im besten Falle bietet Joh 3 keine wesentlich neuen Momente. Und es bedarf dessen auch nicht. Denn mit der rechten Gotteserkenntniss ist, wie für den johanneischen, so auch für den synoptischen Christus alles andere gegeben. Wenn Gottes Geist in den Herzen der Jünger die volle Gotteserkenntniss wirkt, so erfüllt er sie auch mit dem vollen Vertrauen der Gotteskinder, regt ihr Streben nach Wesensähnlichkeit mit dem Vater an, bezeugt ihnen ihre geistige Freiheit und Ueberlegenheit über die Welt.

So scheint es nun doch wieder, als käme Jesu Tod, genau gesehen, nur insofern seinen Gläubigen zu Gute, als jene gegenwärtigen Güter der Gotteserkenntniss und sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott dadurch ihre volle Entfaltung und feste Bestätigung finden. Und in der That kennt Jesus höhere Güter als jene nicht. Aber man darf darüber den supranaturalen Charakter seiner Grundanschauung nicht vergessen. Die Gemeinschaft mit Gott, der neue Bund, ist ihm nicht etwa eine rein begriffliche, bloss gedankenmässige Beziehung der Menschen auf

Gott, sondern sie hat ihren Grund darin, dass sich Gott zu ihnen in reale Beziehung setzt, sein überweltliches supranaturales Leben ihnen mittheilt, ihnen seinen Geist sendet. Jene Gotteserkenntniss und Gerechtigkeit der Jünger ist nur die offen zu Tage liegende, erkennbare Seite ihrer Beziehungen zu Gott. Aber Jesus hat seinen Jüngern die Ueberzeugung mitgetheilt, dass jene erkennbaren geistigen Güter in einem transcendenten Verhältniss zu Gott begründet seien, dem Geistesbesitz, durch welchen sie an dem Besitzstand ihres verklärten Herrn theilnehmen sollten.

IV. Die Verheissung des Geistes scheint aber nicht die einzige Form gewesen zu sein, unter der Jesus die Theilnahme der Jünger an seinem vollendeten überweltlichen Leben in Aussicht nahm. Als wahrscheinlich muss bezeichnet werden, dass er auch persönlich, wenngleich in andersartiger, göttlicher Seinsweise bei ihnen zu bleiben gedachte. Wenn er seine Wiederkunft zur Reichserrichtung weissagte, so ist ja darin seine alsbaldige Erhebung in den Himmel nothwendig eingeschlossen, und mit dieser der Beginn seiner himmlischen Herrschaft zur Rechten Gottes (Mc 14 ⁶²) gegeben. Wenn diese seinen Feinden auch erst bei seinem Kommen auf des Himmels Wolken offenkundig wird, so schliesst das nicht aus, dass er die Herrschaft schon gegenwärtig ausübt und dass es für die Seinen auch eine Erfahrung davon giebt.

Wahrscheinlich gemacht wird dieser Gedanke durch die Verheissung seines Wiedererscheinens nach der Auferstehung. „Bei einer Vorhersagung des Osterereignisses in so unumwundener und rückhaltloser Weise, in so dünnen, zumal mehrfach nachdrucksvoll wiederholten Worten von fast schulmässig stereotyper Fassung (wie Mc 8 ³¹ 9 ³¹ 10 ³⁴) wäre freilich ein so beharrliches Nichtverstehen, wie es von den Jüngern berichtet wird, unbegreiflich“ (HOLTZMANN z. Mc 8 ³¹). Aber selbst HOLTZMANN gibt die Möglichkeit zu, dass Jesus „von der glänzenden Restitution seiner Person etwa in der Weise von Ps 118 ¹⁷ gesprochen habe“ (ib.). Aber auch eine Weissagung seiner Auferstehung in kürzester Frist kann ich, da sich ja Jesus die Theilnahme am ewigen Leben durch die Todtenauferstehung vermittelt denkt (Mc 12 ²⁵ f.), nicht für unwahrscheinlich halten, zumal wenn er vorausgesetzt hat, dass er durch den Tod nicht unmittelbar zur Rechten Gottes, sondern in's Paradies entrückt werden würde (Lc 23 ⁴³ u. vgl. oben p. 159 f.).

Mit dem Gedanken seiner Auferweckung ist aber der andere zu verbinden, dass er nach seiner Auferweckung den Jüngern zu erscheinen versprach. Dass er an ein solches Wiedersehen mit ihnen dachte, zeigt

Mc 14 28, wo er verheisst, den Jüngern in ihre galiläische Heimath voranzugehen. HOLTZMANN z. St. findet allerdings in diesen Worten eine den Zusammenhang unterbrechende Vorwegnahme von Mc 16 7, aber mit gleichem Rechte kann man darin den Hinweis auf eine schon besprochene Sache sehen (so WEISS, *Leben Jesu* II p. 497). Und dass Jesus den Jüngern wirklich ein baldiges Wiedersehen in Aussicht gestellt hat, wird durch das vierte Evangelium bestätigt (vgl. WEISS, *ib.* p. 490 ff.). Er verspricht ihnen hier, sie nicht verwaist zu lassen, sondern zu ihnen zu kommen und sich ihnen zu offenbaren, während die Welt ihn nicht mehr zu Gesichte bekommen soll. Erschreckt fragt ihn der andere Judas, ob er es denn aufgeben wolle, sich bei seiner Parusie der ganzen Welt zu zeigen (Joh 14 18—24). Die Wiedergabe dieser Erinnerung ist freilich mit den Reflexionen des Evangelisten über die unvergängliche Gemeinschaft mit dem den Schranken der Endlichkeit Entrückten durchwoben, so dass an die Stelle der äusseren Wiedererscheinung innere Erfahrungen treten (HOLTZMANN z. St.); aber das hindert keineswegs die Annahme der Wiedergabe einer treuen Erinnerung. Aus „dem gewöhnlichen Schema der Missverständnisse“ oder einem nachkanonischen Texte lassen sich die Details der Erzählung doch nicht herleiten (gegen HOLTZMANN). Noch einmal versichert dann Jesus, dass die Jünger in einer kurzen Weile ihn wiedersehen würden, und auf das Befremden hierüber antwortet er durch ein Gleichniss. Wie bei der Geburt eines Menschen nur ein Augenblick zwischen dem höchst gesteigerten Schmerz und der innigsten Freude der Mutter liegt, so werden die Jünger über den Weggang Jesu trauern, bis ihnen sein Tod durch die Auferstehung plötzlich als Verklärung erscheint (16 16—22). Auch dieses Wort trägt deutlich den Stempel des Authentischen an sich.

Gesteht man auf Grund dieser Zeugnisse zu, dass Jesus eine Offenbarung seiner verklärten Persönlichkeit vor den Jüngern in's Auge gefasst hat, so folgt daraus, dass er alle Tage bis an der Welt Ende unter ihnen gegenwärtig sein will. Denn die Erscheinungen des Aufstandenen können keinen anderen Zweck haben, als „das Bewusstsein unvergänglicher Gemeinschaft mit dem den Schranken der Endlichkeit Entrückten zu begründen“ (HOLTZMANN z. Joh 14 18). Dieser Gedanke ist die unmittelbare Folgerung aus den Offenbarungen des erhöhten Herrn, muss ihm also auch vorgeschwebt haben, wenn er schon vor seinem Tode solche Offenbarungen versprach. Es ist auch, wenn Jesus durch den Tod zu himmlischer, göttlicher Seinsweise zu gelangen überzeugt war, nicht abzusehen, wesshalb der Gedanke, dauernd die Seinen zu umschweben, ihm sollte unerreichbar gewesen sein. Aber

sehr fraglich ist allerdings, ob er vor seinem Tode diese Konsequenzen mit Bewusstsein gezogen und ausdrücklich ausgesprochen hat. Dass er bei ihnen sein werde alle Tage bis an der Welt Ende, lässt selbst Matthäus erst den erhöhten Christus sagen (Mt 28²⁰). Wenn aber Jesu der Spruch zugeschrieben wird, dass er, wo zwei oder drei auf seinen Namen versammelt sein würden, in ihrer Mitte sein wolle (Mt 18²⁰), so wird dieses Wort schon durch den Zusammenhang mit der hinsichtlich ihrer Authentie doch mindestens sehr fragwürdigen Regelung der Disciplin in der Gemeinde unsicher. Immerhin ist der Spruch höchst originell und kann sehr wohl ein echtes Wort des Herrn sein und den Jüngern die Gewissheit bringen, dass er mit seiner Gnadengegenwart ihnen alle Zeit nahe sein wolle, um die Erhörung ihrer Gebete bei seinem Vater im Himmel zu vermitteln. Ganz analog ist der Gedanke Joh 14²³, nur dass hier nicht die Jüngergemeinschaft, sondern der in der Liebe zu ihm bewährte Einzelne in Betracht kommt. Zu solchen kommen wie Wanderer der Vater und Sohn vom Himmel, um unter irdischem Dache zu herbergen und so vollendet sich die theokratische Idee des Wohnens Gottes unter seinem Volke Ex 25 s 29⁴⁵ Lev 26^{11 f.} 12 Ez 37^{26 ff.} (HOLTZMANN z. St.). Derartige Worte, die über die nächsten Bedürfnisse seiner Jünger hinausgehen, Jesu zuzuschreiben, der unter dem furchtbaren Druck des Todesleidens stand, hat allerdings grosse Bedenken gegen sich, aber eine prinzipiell ablehnende Stellung vermag ich zu denselben nicht einzunehmen, weil in der Ueberzeugung, zur Rechten Gottes entrückt zu werden, alle diese Gedanken keimartig enthalten sind. Welche Folgerungen hieraus Jesus selbst, um den Bestand seines Werkes zu sichern, gezogen und gelegentlich ausgesprochen hat, oder welche die Gemeinde seiner Jünger gezogen und auf ihn selbst zurückgeführt hat, wird sich nicht mit Sicherheit feststellen lassen.

Fassen wir um so fester den deutlich vorliegenden Grundgedanken in's Auge: Mit seiner Parusieweissagung hält er daran fest, dass das Reich Gottes in Bälde kommen werde; sein Tod selbst ist das Mittel, dieses Kommen zu beschleunigen, da er durch ihn mit ewigem Leben begabt, zu Gott erhöht und mit der Macht ausgerüstet wird, das Reich Gottes in seiner adäquaten Gestalt auf Erden zu verwirklichen. Aber er weiss, dass diese seine Machtstellung auch schon in der Gegenwart den Seinen zu Gute kommen wird; er schliesst für sie einen Bund mit Gott, dessen Inhalt reale, durch Gottes Geist wie durch seine verklärte Person vermittelte Gottesgemeinschaft und Leben ist.

V. Im engsten Zusammenhange mit dem Gedanken eines neuen Bundes steht aber eine andere Anschauung, die wir bisher noch nicht betrachtet haben. Ein neuer Bund setzt nämlich ein neues Bundesvolk, die Gemeinde Jesu Christi, voraus. An eine Gemeindegründung hat Jesus ursprünglich nicht gedacht (vgl. aber p. 46 f.). Denn er machte zunächst den Versuch, möglichst das ganze Volk für seine Predigt zu gewinnen, während die Gründung einer eigenen Gemeinde das Misslingen jenes Versuchs voraussetzt. Insofern sind wir berechtigt, den Gemeindegedanken in engen Zusammenhang mit seinem Tode zu setzen.

Vorgebildet allerdings ist die Gemeinde Christi bereits in der Jesusjüngerschaft. J. WEISS (Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart. Göttingen 1895) hat neuerdings das Problem der Jüngerschaft Jesu sorgfältig untersucht. In den Synoptikern findet er einen verschiedenartigen Sprachgebrauch (a. a. O. p. 2—13); oft werden die „Jünger“ mit den „Zwölfen“, den Aposteln identifiziert; daneben findet sich die Vorstellung von einem weiteren Jüngerkreise (z. B. Mt 8²¹ Mc 2¹⁵ Lc 6^{13 17 19 37 39} vgl. Act 6^{2 9 10 19 25f.} 38^{11 26 29} u. s. w.); der weitere Kreis gehe ohne scharfe Grenze in den Volkshaufen über, ja manchmal werde die Volksmasse, wenn sie Jesus lernbegierig umgäbe, geradezu als „Jünger“ bezeichnet. Diese These, wofür WEISS Lc 6^{17 20} mit 7¹ vergleicht und die schwerlich beweisende Stelle Mt 9¹⁹ anführt, erscheint mir als sehr unsicher. Sicher dagegen ist, dass mehrfach die Volksmenge oder einzelne Personen, ohne den Namen von Jüngern Jesu zu erhalten, doch ihrem Verhalten nach als seine Jünger geschildert werden (z. B. Mc 2^{14 3 34 10 21 32}). Diese Unsicherheit im Sprachgebrauche der Evangelien erklärt sich sehr einfach aus der Entwicklung der Dinge. Solange Jesus den Versuch machte, das ganze Volk zu gewinnen, solange konnte der Kreis seiner Anhänger nicht abgeschlossen und fest begrenzt, sondern die Uebergänge von der Jüngerschaft zur indifferenten Volksmasse mussten durchaus fließend und unbestimmt sein, weil eben seine Jüngerschaft sich zum Volksganzen erweitern sollte. Aber sicher ist auch, dass sich aus dem grossen Kreise der Anhänger mehr und mehr eine kleinere Gruppe von „Jüngern“ im engeren Sinne aussonderte, eine kleine Schülerschaar, die diesem Rabbi Gefolgschaft leistete, mit ihm eine Art Familie oder Genossenschaft bildete und an der gemeinsam befolgten oder gebrochenen frommen Sitte als zusammengehörig erkannt wurde (J. WEISS p. 12).

Auf das Wesen dieses Verbandes wirft ein helles Licht die Art der späteren judenchristlichen Gemeinschaft. Von den Juden wurde diese, gewiss nicht ohne Recht, als die *αἵρεσις τῶν Ναζωραίων* bezeichnet (Act 24^{5 14 28 22}) und so der *αἵρεσις* der Sadducäer (Act 5¹⁷) oder Phari-

säer (Act 15 5 26 5) gegenübergestellt. *αἵρεσις* ist schwer mit einem Worte zu übersetzen: es bezeichnet zugleich eine theologische Schule und eine kirchliche Partei (vgl. zu den angeführten Stellen noch I Cor 11 18 f. = 3 3 4). Analog werden wir uns die erste Jüngerschaft zu denken haben. Jesu Jünger, das zeigt schon die Etymologie des Wortes *μαθητής*, sind zunächst seine Schüler (vgl. Mt 10 24, wo *διδάσκαλος* und *μαθητής* als Korrelatbegriffe aufgestellt werden). Auch der Kreis der Zwölfe ist ein Kreis von Schülern Jesu, die er sich zur Hilfeleistung in der evangelischen Verkündigung heranzieht (Mc 3 14 f.). Mit innerer Nothwendigkeit aber führt die Schülerschaft zur Anhänger-schaft, wird die theologische Schule zur kirchlichen Partei. Jesus ist zwar durchaus nicht gewillt, Partei zu bilden und Jünger zu machen (Mc 9 38—41 u. vgl. seine Charakteristik des pharisäischen Bekehrungseifers Mt 23 15), aber er verlangt doch von Jedem, der zu ihm überhaupt in Beziehung treten will, Glauben an das Evangelium (Mc 1 15) und Zutrauen zu seiner Person (Mc 6 2—6).

So ist die Jesusjüngerschaft zunächst eine theologische Schule, eine kirchliche Partei neben anderen, aber keine neue Religionsgemeinde. Indess tritt doch schon von Anfang an hervor, dass diese Jüngerschaft religiöse Güter ihr eigen nennt, welche die anderen theologischen und kirchlichen Richtungen nicht besitzen. Die Jünger Jesu besitzen in der Gemeinschaft mit ihm einen Anlass zur Freude, wie ihn die Jünger der Pharisäer und des Täufers nicht haben (Mc 2 19), ja wie ihn auch die alten Propheten und Könige nicht besaßen (Lc 10 23 f.) und diese Freude führt sie zu einer völlig andersartigen Lebenshaltung (Mc 2 21 f.). Für sich und die Seinen nimmt ferner Jesus die Freiheit von Königskindern in Anspruch, während er den Juden die Stellung von tributpflichtigen Fremden zuweist (Mt 17 25 f.). Auf einen zusammenfassenden Ausdruck bringt er diese Anschauung, wenn er Allen, die noch zweifeln und fragen, wie der Täufer, die an und für sich Geringeren im Reiche Gottes als die Grösseren entgegenstellt (Mt 11 11). Denn diese „Kinder der Weisheit“ (Mt 11 19) sind offenbar die Einfältigen, denen Gott das Geheimniss des Himmelreichs offenbart hat (V. 25), d. h. die Jünger Jesu (V. 28 ff.). Während die Juden durch ihren Ungehorsam ihren Anspruch auf das Reich Gottes immer mehr verwirken (Mt 21 43), gewinnt Jesu Jüngerschaft an den Gütern des Reiches Gottes, wenn auch zunächst vornehmlich in geistiger Weise, Theil. Es steckt also in dieser Jüngerschaft, die vorerst nur eine Schule neben anderen zu bilden scheint, in Wahrheit eine neue Religionsgemeinde oder, richtiger gesagt, die eine Gott wirklich wohlgefällige Religionsgemeinde.

Diese Beobachtung bestätigt sich dadurch, dass Jesus bei aller An-

erkenntnis der Autoritäten des Judenthums diese doch entwerthet, indem er sein Wort als die eigentlich und letztlich entscheidende Autorität hinstellt. Wenn sein Wort mehr gilt als das Gesetz des Moses (Mt 5 21ff. 19 8), auf welchem doch Israels Verfassung ruht (Hebr 7 11), und wenn die Stellung zu seinem Worte allein im Gerichte den Ausschlag gibt (Mc 8 38) und den Anspruch auf das Reich Gottes nimmt oder giebt (Mt 21 42f.), so ist schliesslich sein Wort allein die autoritative Offenbarung Gottes, und jede andere Offenbarung muss sich als solche durch die Uebereinstimmung mit seinem Worte legitimiren. Zwar setzt er ganz unbefangen voraus, dass der Inhalt von Gesetz und Propheten vom heiligen Geiste eingegeben, also untrügliche Wahrheit sei (Mc 12 36 Mt 5 18), aber er nimmt für sich in Anspruch, diesen Inhalt in vollkommener Weise zu deuten (Mt 5 17) und von aller menschlichen oder nationalen Beschränkung freizumachen (Mt 5 20ff. 19 7ff.). Es bleibt also dabei, dass er zuerst die vollkommene Deutung des göttlichen Willens zu geben vermag, weil er allein den Vater vollkommen erkannt hat (Mt 11 27ff.).

Ist aber sein Wort die abschliessende Offenbarung, und vermittelt es seinen Jüngern den geistigen Genuss der Güter des Himmelreichs, so ist prinzipiell seine Jüngerschaft die Gott wohlgefällige religiöse Gemeinde. Verhielt sich die jüdische Gemeinde der neuen Offenbarung gegenüber ablehnend, so musste sich im Gegensatz zu ihr die neue Religionsgemeinde als solche konstituiren. Nun hat dies die judenchristliche Jesusjüngerschaft erst sehr allmählich (vgl. Act 15 21 21 20f. Gal 2 u. s. oben p. 170) gethan. Aber man wird aus dieser Thatsache nicht folgern dürfen, dass Jesus eine gleich konservative Haltung gezeigt habe. Denn es ist von vornherein durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die Urgemeinde sich auf der Höhe seiner geistigen Freiheit nicht hat erhalten können. Allerdings macht ihr Verhalten wie die geschichtliche Situation Jesu es unwahrscheinlich, dass er irgend welche positive Vorschriften gegeben habe, welche auf eine äussere Trennung von der jüdischen Volksgemeinde oder die förmliche, statistarische Konstitution einer neuen Gemeinde abgezielt hätten. Aber sehr wahrscheinlich ist doch, dass er den Bestand einer auf seinem Namen beruhenden Gemeinde in's Auge gefasst hat. Denn wenn das persönliche Band, das jeden einzelnen seiner Jünger mit ihm verbunden hatte, zerrissen wurde, so musste seine Jüngerschaft entweder allmählich verschwinden, oder sie musste sich zur Gemeinde umbilden, in der seine Anregungen fortwirkten und aufbewahrt wurden. Hat nun Jesus in seinem Tode sogar ein Förderungsmittel seiner Heilsabsichten zu sehen gelernt, hat er durch seinen Tod „Viele“ vom Tode erretten, in der

Welt eine Stätte des Lebens, der Gottesgemeinschaft und des Geistes bereiten wollen, so hat er gewiss auch jene „Vielen“ als eine organische Einheit, als seine Gemeinde, vorgestellt. Deshalb vermag ich Mt 16¹⁸ nicht als Anticipation des Evangelisten zu beurtheilen. Petrus, der in einer Zeit, als viele Jünger an Jesu irre geworden waren (Joh 6⁶⁶), als der erste Jesum als den Messias anerkannte, wird würdig befunden, der Gemeinde des Messias zum Grundstein zu dienen. „Auf dieser soeben bewährten Felsennatur soll die Kirche so sicher begründet stehen, dass die Pforten der Unterwelt trotz ihrer Stärke sich nicht überlegen erweisen werden“, und Petrus soll als „Hausmeister in ihr die oberste Verfügungsgewalt üben“, die unbedingt von Gott anerkannt werden wird (Mt 16^{18f.}). Allerdings habe auch ich gegen Wortlaut und Sinn von V.¹⁹ starke Bedenken (vgl. HOLTZMANN z. St.), aber V.¹⁸ ist doch äusserst charakteristisch formulirt und kann kaum erfunden sein. V.¹⁹ sieht dagegen wie eine dogmatische Interpretation des Bildwortes Jesu aus. Bestätigt wird die Authentie jener Weissagung durch Lc 22³² vgl. Joh 21^{15—17}. Denn wenn hier ausgesprochen wird, dass Jesus für den Glauben des Petrus Fürbitte gethan habe, und er den Auftrag erhält, in seinem wiedergewonnenen Glauben die Brüder zu stärken, so ist dies inhaltlich mit Mt 16¹⁸ so ganz identisch, dass man die Frage aufwerfen kann, ob wir nicht hier den gleichen Ausspruch Jesu in verschiedener Redaktion haben. Indess ist doch der Ausdruck in beiden Worten charakteristisch verschieden. Jedenfalls aber setzt auch hier Jesus eine Wiedervereinigung der zerstreuten Bruderschaft voraus und weist dabei dem Petrus eine leitende Stelle zu. Ebenso nimmt er in Aussicht, dass auf seinen Namen hin Gebetsversammlungen, und seien sie noch so klein, stattfinden werden und verheisst den Betern seine Gnadengegenwart nach göttlicher Weise und die Erhörung ihrer Gebete (Mt 18^{19f.}).

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung über die um den Tod Jesu gruppirten Ausblicke in die Zukunft seiner Person und seines Werkes kurz zusammen. In den Vordergrund dieser Zukunftsperspektive tritt die Parusieweissagung. Jesus hat der festen Zuversicht gelebt, dass er selbst auf des Himmels Wolken in göttlicher Majestät und Herrlichkeit kommen werde, um das Weltgericht zu halten und seinen Erwählten das Reich zu bereiten. Und zwar erwartete er, obwohl er die volle Auswirkung des Evangeliums in der Welt in Aussicht nahm, auch eine unerwartete Verzögerung in Rechnung zog, die Parusie in Kürze; mindestens einige von seinen Jüngern sollten sie noch erleben. Aus diesen Hoffnungen erwachsen ihm aber die Keime einer Ueberzeugung, die an Kraft selbst die Parusieweissagung übertrifft. In seinem

Tode lernte er ein Lösegeld sehen, durch welches Viele aus der Gewalt des Todes losgekauft werden sollten (Mc 10 45). Sein Scheiden musste den Heimgang zum Vater, sein Tod den vollen Erwerb des ewigen Lebens bedeuten, und zugleich wurde er als himmlischer Menschensohn befähigt, das ewige Leben im Reiche Gottes den Seinen zu bringen. Mochte zunächst dieser Gedanke durch seine Wiederkunftshoffnung innerlich vermittelt sein, so ist doch in den Abendmahlsworten jene allgemeine Wirkung seines Todes jedem seiner Jünger persönlich zugeeignet. Durch seinen Tod schliesst er für die Seinen einen Bund mit Gott, sofern die Gemeinde Antheil erhalten soll an der wahrhaft vollkommenen Gottesgemeinschaft, deren er selbst durch den Tod theilhaftig wird. Denn von ihm, als dem himmlischen Haupte, werden die Kräfte des ewigen Lebens, der vollendeten Gottesgemeinschaft, auch auf sie herniedersteigen. Diese Theilnahme an seiner überweltlichen, vollkommenen Gemeinschaft mit Gott verdeutlicht er, indem er verheisst, seinen Jüngern den heiligen Geist zu senden. Der Geist wird wider die Welt ihre Sache führen und noch besser, als er selbst es vermochte, den Unglauben als Sünde erweisen; er wird aber auch in ihren Herzen die volle Gotteserkenntniss wirken, wie er sie besass, und somit sie in den vollen geistigen Besitz der Güter des Himmelreichs einführen. Aber mehr noch: Wie Jesus nach seiner Auferweckung seinen Jüngern zu erscheinen versprach, so hat er, wie es scheint, ihnen eine unvergängliche Gemeinschaft wie mit dem Vater so mit seiner Person, die durch die Schranken der Endlichkeit nicht gehindert sein sollte, in Aussicht gestellt, oder es musste sich doch die Ueberzeugung solcher unmittelbaren Gemeinschaft aus den Erscheinungen des Auferstandenen nothwendig entwickeln. Diese Ueberzeugungen sind von Jesu mit der Wiederkunftshoffnung kombinirt worden, es liegt aber auf der Hand, dass sie, wenn die geschichtliche Entwicklung es nothwendig machte, den Wiederkunftsgedanken zwar nicht völlig ersetzen, aber doch in den Hintergrund drängen konnten, und diese Entwicklung war auch dadurch begünstigt, dass die Abgrenzung des Reiches Gottes von der himmlischen Welt, wie von dem Aufenthaltsort der verstorbenen Frommen, wie überhaupt in jener Zeit, so auch bei Jesu eine unsichere und schwankende war. Aber zugleich ergab sich aus seinem Tode die Nothwendigkeit, seine Jüngerschaft zu einer Gemeinde umzubilden, und es lässt sich wahrscheinlich machen, dass er selbst diese Nothwendigkeit erkannt und ausgesprochen, auch dem Glauben seiner Gemeinde eine unvergleichliche, nie versiegende Kraft verheissen habe.

Schluss.

Die Gesamtanschauung Jesu vom Reiche Gottes unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit.

Dem in der Einleitung (p. 1—4) ausgesprochenen Ziel unserer Untersuchung gemäss haben wir die Ergebnisse jetzt noch unter dem einheitlichen Gesichtspunkte ihres Ertrages für Jesu Lehre von der Seligkeit zusammenzufassen. Es handelt sich dabei um seine Lehre vom höchsten Gute im Zusammenhange mit der aus ihr entspringenden religiösen Grundstimmung und Lebensanschauung. Es empfiehlt sich aber, dieser sachlichen Zusammenfassung noch eine kurze Erörterung über den Gebrauch des Ausdrucks Reich Gottes bei Jesu voranzuschicken.

I. Unsere Untersuchung ging aus von der Beobachtung, dass Jesus einen einheitlichen Begriff vom Reiche Gottes nicht habe (oben p. 9). Diese Thatsache vermögen wir jetzt zu begreifen. Auch er versteht unter dem Reiche Gottes, wo er im eigentlichen und vollen Sinne davon redet, ein Reich, von Gott selbst durch Welterneuerung, Todtenauferstehung, Weltgericht begründet, ein Reich von ewiger Dauer, Himmel und Erde umfassend, ein Reich, in dem es ewiges Leben giebt in voller Gottesgemeinschaft. Aber wie der Redner, um den richtigen Eindruck von dem Werth des Theiles hervorzurufen, ihn als das Ganze zu bezeichnen pflegt (*pars pro toto*), wie der tiefer dringende Forscher oft schon im Anfang eines Werkes seine Vollendung, im Theile den ganzen Organismus zu finden vermag, so redet, so denkt Jesus vom Reiche Gottes in gleicher Weise. Wenn auch das Reich selbst im eigentlichen Sinne noch eine zukünftige Grösse ist, in gewisser Weise ist es doch schon in der Gegenwart da. Wenngleich die Welterneuerung und Todtenauferstehung noch zu erwarten sind, so sind doch

andere wesentliche Merkmale bereits gegenwärtig wirksam. Mit dem Auftreten des Messias ist die Zeit erfüllt, seine Generation muss das Kommen des Reiches Gottes noch erleben. In und mit seiner Erscheinung setzen sich aber auch die Kräfte der messianischen Zeit, der himmlischen Welt bereits in Bewegung. Insofern ist das Reich Gottes bereits da.

In welchem Verhältniss steht nun aber dieses „Reich Gottes“ der Gegenwart zu dem Reiche der Vollendung? Die übliche Anschauung ist diese, dass zwischen beiden eine Beziehung bestehe, wie zwischen Anfang und Vollendung eines Werkes, wie zwischen Saat und Ernte. Es fehlt nicht ganz an Anhaltspunkten für diese Entwicklungstheorie. Wenn Jesus die Verkündigung des Evangeliums der Aussaat vergleicht (Mc 4 3 ff. 26 ff. vgl. 30 ff.), so konnte er sehr wohl, wie schon der Täufer (Mt 3 12), das letzte Gericht mit der Ernte vergleichen (vgl. Mt 13 30 41 ff., anders Mt 9 37 f.). Auch darauf wird man hinweisen dürfen, dass er die gegenwärtige Existenz des Reiches aus seinem Siege über die Dämonen erweist (Mt 12 28); wie die Vollendung des Reiches Gottes mit der völligen Vernichtung der teuflischen Gewalten zusammenfällt (Apc 20 10 14), so zeigt sich der Fortschritt des Reiches Gottes in ihrer fortschreitenden Ueberwindung. Zu beachten bleibt allerdings, dass das Wort Jesu nicht vorwärts auf die endgültige Vernichtung des Satans weist, sondern auf einen entscheidenden Sieg über denselben zurückschaut (Mt 12 29); der Entwicklungsgedanke liegt also hier doch nur ganz indirekt vor. Ueberhaupt aber wird man die heute so geläufige Redeweise von zwei verschiedenen Entwicklungsstadien des Reiches Gottes nur mit grösster Vorsicht gebrauchen dürfen. Allerdings giebt es eine Entwicklung von dem Jetzt zu dem Einst insofern, als diejenigen, welche jetzt durch das Evangelium zu Jüngern Jesu und zu Kindern Gottes gemacht sind, Genossen des Reiches Gottes und Inhaber des ewigen Lebens werden sollen, aber in allen anderen Beziehungen, die doch nach Jesu Urtheil auch nicht ohne Werth sind, giebt es zwischen der Gegenwart und der Zukunft keine Vermittlung. Zwischen diesem und jenem Leben besteht eine grosse Kluft, die auch durch die treue Predigt des Evangeliums nicht ausgefüllt werden kann, sondern nur durch einen Abbruch der ganzen Weltentwicklung und durch die Schöpfung einer neuen Welt kann Gottes Reich aufgerichtet werden. Deshalb ist es nicht wohlgethan, ganz im Allgemeinen von zwei durch fortschreitende Entwicklung verbundenen Stadien des Reiches Gottes zu reden. Die Gegenwart ist gar kein „Stadium“ des Reiches Gottes, sondern nur in gewissen Beziehungen kann von einer Gegenwart des Reiches geredet werden, insofern nämlich, als die Kräfte, die

im Reiche Gottes wirksam sind und ihm sein Wesen geben, bereits in der Gegenwart sich geltend machen. Schon jetzt wirkt derselbe Geist Gottes Machtthaten (Mt 12 28), der bald die ganze Welt umgestalten wird. Schon jetzt wird im Evangelium Gott so enthüllt und erkannt, wie ihn bald die Reinen schauen werden (Mt 11 27 cf. 5 8). Deshalb ist schon in der Gegenwart Gottes Reich wirksam vorhanden, wo Gottes Geist wirkt, wo das Evangelium im Schwange geht. Ueberall, wo der Begriff des Reiches Gottes ausdrücklich auf die Gegenwart angewendet wird, oder das Zeitmoment doch ausser Betracht bleibt, herrscht deshalb statt der lokal-temporalen eine dynamische oder modale Beziehung des Begriffs vor. Zu beachten bleibt, dass in solchen Worten Jesu der Begriff nicht seinen vollen Umfang hat, sondern in einer gewissen Unvollständigkeit gebraucht ist. Dennoch wird er nicht zur blossen Phrase, weil die im Evangelium wirksamen Merkmale des Reiches Gottes ihm von höchstem, absolutem Werthe sind und recht eigentlich den geistig erfassbaren Inhalt des Reiches ausmachen.

Mit diesem eigenartigen Sprachgebrauch hängt aber noch eine weitere Umbildung des Ausdrucks auf's Engste zusammen. Dieser bezeichnet zunächst ein Reich, sei es ein Herrschaftsgebiet oder die dem Herrscher untergeordnete Volksgemeinde, mithin eine soziale Grösse. Wie nun aber Jesus das Reich mit dem Evangelium zusammenstellt, so bringt er es auch in engste Beziehung zum Einzelnen (z. B. Mc 9 47 10 15 25 12 34). Wie die Seele, d. h. der Mensch, nicht als geselliges Wesen, sondern als geistige, auf Gott gerichtete Persönlichkeit unvergleichlichen Werth hat, so steht das Reich Gottes nicht zur (jüdischen) Volksgemeinde, sondern zur Seele jedes Einzelnen in nächstem und unmittelbarem Verhältniss (vgl. oben p. 98 f.). Darin liegt aber begründet, dass in dem „Reiche Gottes“ der Gedanke des Gutes, welches man darin geniesst, vorschlägt, und in vielen Worten Jesu das Reich Gottes geradezu als das höchste Gut beschrieben wird (vgl. bes. Mt 13 44—46).

Dieser eigenartige Umbildungsprozess in der Deutung des Ausdrucks erklärt sich so einfach aus der Gesamtanschauung Jesu, zu deren Träger er gemacht ist, dass von jedem gewaltsamen Versuche nur solche Worte als authentisch gelten zu lassen, welche einen sich gleich bleibenden, bestimmten und fest umschriebenen Sinn des „Reiches Gottes“ ergeben, woraus man dann einen „Begriff“ des Reiches Gottes bei ihm konstruiren könnte, abgesehen werden kann. Bestätigt wird unsere Auffassung noch durch die paulinische Predigt, deren Gewicht um so grösser ist, weil der Ausdruck „Reich Gottes“ in ihr nur sporadisch auftaucht, also nicht zur Lehrsprache des Apostels gehört, sondern von

ihm aus der Ueberlieferung von Jesu übernommen ist. Wir finden hier zunächst den Ausdruck mehrfach in eschatologischem Sinne (I Th 2¹² II Th 1⁵ Gal 5²¹ I Cor 6^{9 10 15 50}). Daneben aber hat der Apostel die Aussagen Jesu über die Gegenwart des Reiches Gottes in ausgezeichneter, verständnisvoller Weise zusammengefasst, wenn er es seinem Wesen nach als Gerechtigkeit, Friede und Freude im hl. Geiste bezeichnet (Rm 14¹⁷). Das Bild vom „Reiche“ ist hier, wie in den entsprechenden Worten Jesu, völlig verblasst; das zeigt sich schon in der Struktur des Satzes: Das Reich Gottes ist nicht Speise und Trank, sondern . . . , wo offenbar jeder Vergleichungspunkt zwischen einem „Reiche“ und der Speise fehlt. Diese Beobachtung bestätigt sich I Cor 4²⁰: Nicht in Worten besteht Gottes Reich, sondern in Gottes Kraft. Auch hier wird die Gegenwart darnach beurtheilt, in welchem Masse sie die Signatur des Reiches Gottes an sich trägt; der übliche apokalyptische Gehalt des Begriffes „Reich Gottes“ aber, sowie das Bild des „Reiches“ ist bis zur völligen Unerkennbarkeit verflüchtigt.

Wie schon Paulus den Inhalt des „Reiches Gottes“ in seiner eigenen Lehrsprache deutet und in diese umgiesst, so wird bei Johannes dieser Prozess vollendet. Das Wort Joh 3³ ist durch Justins Zeugnis als authentisches Wort Jesu gesichert (vgl. BOUSSET, Die Evangelienzeit Justins 1891, p. 115 ff.), aber sogleich wird dann V. 5⁶ der neue Begriff des Geistes eingeführt und das Himmelreich als Sphäre des pneumatischen Wesens bezeichnet. Denn V. 6 kann (gegen WEISS z. St.) nur das *ὁ δυνάται* des V. 5 begründen. Auch bei Jesu sind Reich Gottes und Geist zusammengehörige Grössen (oben p. 163), aber die konsequente und sozusagen dogmatische Ineinanderarbeitung beider treffen wir erst bei den Aposteln. Wie nach Johannes der Geist der Vermittler der Wahrheit ist, so kann dann auch die königliche Herrschaft, welche Jesus in seinem Reiche übt, als ein Zeugen von der Wahrheit, dem jeder aus der Wahrheit Geborene gehorcht, bezeichnet werden (Joh 18^{36 f.}). So ist also bei Paulus das Reich Gottes als Reich der Gerechtigkeit und der Kraft im heiligen Geiste, bei Johannes als Reich des Geistes und der Wahrheit gedeutet. Gerade wie von Jesus selbst, so wird auch von ihnen das Reich Gottes zum Gesamtausdruck der religiösen Güter der Gegenwart wie der Zukunft gemacht.

Hieraus erklärt sich ganz einfach die scheinbar auffällige Tatsache, dass der Ausdruck „Reich Gottes“ aus der apostolischen Predigt im Wesentlichen verschwindet. Es liegt kein Grund vor, dies mit RITSCHL (a. a. O. II § 33) aus einer sachlichen Differenz der apostolischen von der Predigt Jesu, dem zunehmenden religiösen Individualismus etwa, zu verstehen, sondern es erklärt sich ganz genügend

aus einem rein formalen Grunde, aus der unbestimmten Allgemeinheit des Ausdrucks. Durch Jesu Sprachgebrauch war er zu genauerer Unterweisung unbrauchbar geworden; er hatte etwas Fliessendes, Unbestimmtes an sich; bald musste er individuell, bald sozial, bald rein geistig, bald supranatural verstanden werden, er schillerte zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen lokaler, zeitgeschichtlicher und dynamisch-modaler Fassung. Durch Jesu eigenartige Umbiegung der Deutung war dem Ausdruck sein einfacher, feststehender Sinn genommen, und die Apostel setzten diese Umdeutung fort. Dass ein solcher, der verschiedenartigsten Anwendung fähiger Ausdruck von der apostolischen Predigt, wo sie in's Einzelne eingeht, nicht übernommen ist, ist doch leicht verständlich. Instruktiv ist hierfür der Sprachgebrauch der Apostelgeschichte; in dieser wird nur einmal die signifikante Bezeichnung „Reich Israels“ in eschatologischem Sinne gebraucht (Act 1 6), an allen übrigen Stellen gilt der Ausdruck „Reich Gottes“ als ganz allgemeine und zusammenfassende Bezeichnung für den Inhalt der Predigt des Evangeliums (Act 1 3 8 12 19 8 28 23).

In der späteren Brieflitteratur sowie in der Apokalypse ist vornehmlich der ursprüngliche, eschatologische Begriff des Reiches Gottes festgehalten (II Tim 4 1 18 Heb 12 28 Jac 2 5 II Petr 1 11 Apc 11 15 19 6 20 4 6 22 5), doch findet sich in letzterer der Begriff auch in Anwendung auf die Gegenwart (Apc 1 9 5 10); wie leicht beides in einander übergeht, zeigt die Vergleichung von 5 10 mit 20 6. Sehr beachtenswerth aber ist der Ansatz zu einer neuen Verwendung des Begriffes. Als der Erhöhte übt nämlich Christus bereits in der Gegenwart eine, wenn auch noch nicht ungehemmte Herrschaft (I Cor 15 24 f. Col 1 13 Heb 1 3 2 5—9). Sein eigentliches Herrschaftsgebiet ist aber in der Gegenwart die Gemeinde (Heb 3 6 vgl. Col 1 13), die ja sein Leib ist (I Cor 12 27), den er als Haupt leitet und regiert (Eph 1 22 f. 4 12—16). Dann ist aber der Sache nach die Kirche mit dem Reiche Gottes identisch, eine Auffassung, die auch die Wiedergabe der Worte Jesu in dem ersten Evangelium mehrfach beeinflusst zu haben scheint (z. B. Mt 5 19 13 24 ff. 52 16 19 18 18. Indess so folgenschwer diese Gleichung für die weitere Entwicklung der Kirche geworden ist, finden sich doch innerhalb des Neuen Testaments höchstens die Ansätze dazu. Für die neutestamentliche Entwicklung dagegen im Allgemeinen gilt, was vorher ausgeführt wurde, dass der Ausdruck „Reich Gottes“ neben seiner speziell eschatologischen Beziehung zur allgemeinen Bezeichnung für den Inhalt des Evangeliums und seiner Güter geworden ist, ein Sprachgebrauch, der sich aus der Verwendung des Ausdrucks in der Predigt Jesu ergeben musste.

II. Der eigenartige Gebrauch, den Jesus von dem Ausdruck „Reich Gottes“ macht, ist bei ihm die Folge seiner veränderten religiösen Gesammtanschauung, seiner Idee vom Reiche Gottes oder von der Seligkeit. Die Ergebnisse unserer Untersuchung hierüber sind jetzt noch zusammenzufassen und in ihrer inneren Zusammengehörigkeit aufzuweisen. Dabei stellen wir aber, dem letzten Zweck unserer Untersuchung entsprechend, alle Resultate unter den einheitlichen Gesichtspunkt der Seligkeit. Nicht bewährt hat sich uns der Versuch, den Gedanken an die Nähe des Endes der alten und des Beginns der neuen Welt als Schlüssel der Gesammtanschauung Jesu zu gebrauchen. Richtig ist freilich, dass, wer diesen eschatologischen Rahmen nicht beachtet, sich das historische Verständniss seiner Predigt verschliesst. Der Gedanke an die Nähe des Endes, den er der zeitgenössischen Apokalyptik, genauer gesagt der Predigt des Täufers, entnahm, und den er bis an seinen Tod festgehalten hat, dieser Gedanke, wirklich zum Gegenstande der Ueberzeugung gemacht, enthält in sich eine gewaltige Kraft. Jesus konnte an die Nähe des Endes nicht glauben, ohne diese Ueberzeugung zu einem Ferment seiner Predigt, seiner ganzen Lebensführung zu machen. Aber es liegt ein höchst beachtenswerther Beweis für seine religiöse Kraft darin, dass jene Ueberzeugung so wenig, dass sie so garnicht die Beurtheilung der Welt und der Aufgaben alterirte, die aus seinem religiösen Grundgedanken entsprang. Nirgends waren wir genöthigt, für das Verständniss der Lebenshaltung Jesu oder seiner sittlich-religiösen Forderungen auf seine Ueberzeugung von der Nähe des Endes zurückzugehen. Mit einer Besonnenheit, die ihresgleichen kaum finden wird, hat er trotz jenes Glaubens der Gegenwart, ihren Bedürfnissen, Aufgaben und Freuden gelebt. Die Ueberzeugung von der Nähe des Endes hat demnach keinen selbständigen Werth für die Erklärung seiner Gesammtanschauung, sondern steht im Dienste seiner religiösen Grundgedanken und ist diesen vollständig untergeordnet. Sie ist gewissermassen ein Kompendium seiner ganzen Gottes- und Weltanschauung, ein prägnanter Ausdruck für die Summa seiner Predigt, aber dieser gegenüber ist sie nichts für sich, sondern empfängt in ihr die richtige Deutung. Für seine eigene Wirksamkeit fand er in seiner eschatologischen Stimmung nur den Anlass, seine Predigt auf die Grundforderung der Sittlichkeit in ihrem Zusammenhange mit der Religion zu konzentriren (oben p. 81); so trug sie dazu bei, den starken Zug auf die Hauptsache, auf das Nothwendige und Einfache, der ihn charakterisirt, zu verstärken. Beim Volke, bei den Jüngern sollte die eschatologische Stimmung dazu führen, sich des Ernstes der Zeit, der Tragweite der zu treffenden Entscheidung bewusst zu werden (vgl.

z. B. Mt 24^{37 ff.}), sollte die Wachsamkeit und das Gebet vermehren und die Treue der Pflichterfüllung (p. 80); sie musste den Ernst der Busspredigt steigern (Lc 13^{1—5}) und den Glauben gegenüber dem Widerspruch und der Feindschaft der ungläubigen Welt aufrecht erhalten (Lc 18^{7 f.} 21²⁸). So ist in der That die Ueberzeugung von der Nähe des Endes ein, wenn vielleicht nicht unveräusserliches, so doch jedenfalls sehr wichtiges Moment der Gesamtanschauung Jesu, und ein ausgezeichnetes Mittel, diejenige Gesinnung hervorzurufen und zu stärken, welche er nach seiner religiösen Grundanschauung fordern musste.

Dagegen hat er dieser Vorstellung von der Nähe des Endes nichts entnommen, was nicht auch aus seiner Gottesanschauung unmittelbar mit Nothwendigkeit folgte. Aus dem Gedanken von der Nähe des Weltendes kann mit Leichtigkeit das allgemeine Urtheil abgeleitet werden, dass die Dinge der gegenwärtigen Welt und das Leben in der Gegenwart werthlos geworden seien, und nahe liegt dann die Konsequenz, auch Arbeit und Anstrengung für den Rest dieser Weltzeit als werthlos zu betrachten. Jesus hat jenes allgemeine Urtheil nicht gebilligt, geschweige denn diese Konsequenz; wie er die treue und kluge Verwendung der gottgeschenkten Gaben zur Uebung der Gerechtigkeit rechnete (Lc 12^{36 f.} 43^{46—48} 16^{8—12}), so galten ihm Sonnenschein und Regen und alle irdischen Güter als wirkliche Beweise der väterlichen Güte Gottes (Mt 5⁴⁵ 7^{9—11}) und somit, auch nach dem höchsten Massstabe bemessen, als wirkliche Güter. Ebenso wenig hat er zu den religiösen Pflichten seiner Jünger die stete Einübung der Ueberzeugung von der Nähe des Weltendes gerechnet. Allerdings scheint diese in der Forderung der Wachsamkeit enthalten zu sein (Lc 12^{35 ff.}). Aber einer Uebung der religiösen Phantasie hat Jesus sonst niemals das Wort geredet, und demgemäss wird man urtheilen müssen, dass auch dies Gebot nicht in der Betrachtung aller Dinge unter dem Gesichtspunkt des nahen Endes oder in Grübeleien über die Nähe des Endes, seine Merkzeichen und dergleichen seine Erfüllung findet, sondern vielmehr, wie der Zusammenhang der Parusiereden bei Lucas beweist, in Uebung der persönlichen Treue gegen ihn (Lc 18⁸), in geistiger Besonnenheit bei drohenden Gefahren, in Gebet und Treue. Die Ueberzeugung, dass das Ende nahe sei, gilt als selbstverständliche Voraussetzung, ist aber nicht als Inhalt der Mahnung Jesu anzusehen.

Aber es muss noch mehr gesagt werden. Nicht nur hat er der von Johannes übernommenen Ueberzeugung von der Nähe des Endes keinen selbständigen Spielraum neben seinen religiösen Grundgedanken gelassen; er hat sich auch genöthigt gefunden, seinem Lebensgange

gemäss diese Ueberzeugung erheblich zu modifiziren. Beim Beginn seiner messianischen Wirksamkeit mochte ihm die Zeit seiner persönlichen Thätigkeit noch unmittelbar an den Endpunkt selbst heranzureichen scheinen, aber je mehr sein Volk gegen seine Predigt sich verstockte, je grösser der Widerstand seiner Feinde wurde, desto näher trat ihm der Gedanke an einen gewaltsamen Abbruch seiner Wirksamkeit, desto grösser schien die Kluft zwischen dem Jetzt und dem Einst zu werden. Sein Glaube überwand diese Kluft durch die sich ihm aufdrängende Ueberzeugung vom seiner baldigen persönlichen Wiederkunft. Diesen Gedanken hat er mit der ganzen Energie seines Glaubens auch noch in den letzten Stunden seines Lebens festgehalten (Mc 14^{25 62}). Aber wie sich seiner Sehnsucht nach baldiger Vollendung das Gefühl seiner Verpflichtung gegen seine unmündigen Jünger entgegenstellte (Mc 9¹⁹), so stand der Hoffnung auf das baldige Eintreten des Endes die Unbussfertigkeit der Welt gegenüber. Sollte gerettet werden, was irgend zu retten war, so musste der Termin verlängert werden (Lc 13^{6—9}), so musste der Predigt des Evangeliums ein möglichst weiter Spielraum gegeben werden (Mt 13^{31—33} vgl. Mc 13¹⁰). Es musste ein so langer Verzug in Aussicht genommen werden, dass vielleicht nur einige von den Jüngern sein Kommen erleben würden (Mc 9¹ u. vgl. oben p. 147). Und doch, wie lange sollte denn Gott das Schreien seiner Auserwählten um die Errettung aus der argen Welt unerhört lassen? (Lc 18⁷). Nein, ihrethalben müssen die Tage der Drangsale verkürzt werden (Mc 13²⁰), Gott muss ihre Rechtfertigung in Kürze führen, damit sie ihre Häupter erheben können (Lc 21²⁸). Aber selbst dann, wenn er es thut, sind sie schlimm genug daran, in der Welt allein und schutzlos leben zu müssen, während ihr Herr und Meister aller Mühsal enthoben bei Gott lebt. Unter diesem Widerstreit der Gedanken und Gefühle ist in Jesu der Glaube geboren, dass auch unabhängig von seiner Parusie am Weltende, unmittelbar seine persönliche Gemeinschaft mit Gott und sein ewiges Leben ihnen zu Theil werden müsse. Durch diesen Gedanken wird die Parusievorstellung nicht aufgehoben. Das Mahl im Reiche Gottes ist mehr noch als das Mahl des neuen Bundes, den er in seinem Tode stiftet (Mc 14^{22—25}); dazu kommt, dass ohne die Anwendung von Gewalt beim letzten Gericht das Reich der Liebe nicht realisirt werden kann (oben p. 44f.). Mit innerer Nothwendigkeit bleibt deshalb die durch die Parusie eingeleitete Heilsvollendung der wichtigste Gegenstand der religiösen Sehnsucht. Und noch ein anderer Grund spricht für die Nothwendigkeit der Parusie; um der Wahrheit willen und ihres Sieges über die ungläubige und widerstrebende Welt darf es nicht bei einer Offenbarung des Auf-

erstanden an den engen Kreis der Seinen sein Bewenden haben, sondern vor der ganzen Welt muss er erscheinen, um die Widerstrebenden mit Gewalt zu überführen (Mt 25³¹ ff. vgl. Joh 14²²). Die Einzigartigkeit und Unbedingtheit der göttlichen Offenbarung, welche Jesus verkündigt, wie die Natur des höchsten Gutes verlangen gleichermassen den Abbruch dieser Weltentwicklung durch die Parusie. Aber dennoch verliert für den Glauben Jesu die Parusievorstellung ihren peinigenden Stachel. Wenn der Bestand seines Werkes auf Erden durch die Wirksamkeit des hl. Geistes gesichert ist und wenn es eine Mittheilung seiner Lebenskräfte an die Seinen auch schon in der Gegenwart giebt, nun, dann ist es nicht mehr eine Existenzfrage, ob die Parusie auch recht bald eintritt. Gewiss, er wird im Laufe eines Menschenalters kommen; aber ob er in der Mitte dieses Zeitraums kommt oder an seiner äussersten Grenze, das lässt sich in Ruhe abwarten, wofern nur nicht die Energie des Glaubens darunter leidet.

So wird die Ueberzeugung Jesu von der Nähe des Endes seinen religiösen Grundgedanken untergeordnet und seiner Lebensführung entsprechend umgebildet und abgeschwächt. Den Schlüssel seiner Gesamtanschauung, insbesondere seiner Weltanschauung darf man nicht hierin suchen; er liegt in seinem religiös-sittlichen Grundgedanken. Die markanten, herben, der modernen Kulturseligkeit so scharf entgegengesetzten Züge seiner Weltanschauung hängen mit seiner Idee von Gottes Einzigartigkeit und Erhabenheit, seine menschenfreundliche und innerlich freudige Lebensführung mit seiner Idee von Gottes Vatergüte auf's Engste zusammen.

III. Gottes Allmacht und Einzigartigkeit ist für Jesu Gottesidee von entscheidender Bedeutung. In seiner Herrlichkeit und Herrschermajestät ist Gott über die Welt unendlich erhaben. Auf ethisch-religiösem Gebiete, wie in dem physischen, kosmischen Bereiche ist er der allein Mächtige, sein Wille allein entscheidet, jeder andere Wille ist ihm gegenüber garnichts. Diesem Gottesgedanken entspricht der Supranaturalismus Jesu. Gottes erhabene Herrlichkeit und seine unendliche Machtfülle ist zu gross, als dass sie in dem regelmässigen, natürlichen Verlauf der Dinge zum vollen Ausdruck kommen könnte. Bei allem Reichthum ihres mannigfaltigen Lebens bleibt die Welt doch nur eine armselige Andeutung der überschwenglichen Herrlichkeit Gottes, der als der ewige Brunnquell aller Güter auch bei aller Freigebigkeit sich im kreatürlichen Leben kaum annähernd zu offenbaren, geschweige denn seinen Reichthum zu erschöpfen vermag. Deshalb ist Gott ein Gott der Wunder. In den Wundern zeigt er, dass seine Macht nicht auf-

gehe in dem Leben der Natur, sondern über sie unendlich hinausrage. Als unverkennbare Zeichen seiner allmächtigen Herrschaft über die Welt sind die Wunder, obschon sie allein Wirkungen auf den sinnlichen Naturbereich oder den sinnlich einwirkenden Geisterbereich bezeichnen, von höchstem Werth. Nothwendig müssen sie dort hervortreten, wo Gott selbst in seinem einzigartigen Wesen sich zu offenbaren beabsichtigt. Deshalb sind sie nothwendig in der messianischen Zeit und beweisen ihren Anbruch. Wie Jesus als Messias an der Einzigartigkeit Gottes, an seiner unbedingten Heiligkeit Theil zu haben sich bewusst ist (oben p. 110—112) so hält er auch die Macht der Wunderwirkung für ein nothwendiges Requisit seiner messianischen Ausrüstung (oben p. 50). Diese Machtthaten sind das Morgenroth des aufsteigenden Tages seiner Herrlichkeit, ja sie sind Beweise für die Gegenwart des Reiches Gottes, denn in ihnen werden bereits die Kräfte spürbar, die Himmel und Erde umgestalten werden. Wirft so der Glanz der göttlichen Herrlichkeit einen hellen Schein bereits in die Gegenwart hinein, wie wird er alles durchleuchten und verklären, wenn das Ende eintritt. Himmel und Erde werden vergehen; Sonne und Mond werden ihren Schein verlieren vor dem unvergleichlichen Glanze der Erscheinung des Menschensohnes. Alles wird neu, alles entspricht der himmlischen Existenzweise, zu welcher die Kinder des Lichtes umgestaltet werden (oben p. 23 f. 36. 40 144). Kein sterblicher Mund kann sagen, was der Macht Gottes möglich ist, und sie wird ihre ganze Fülle in der wahrhaftigen Welt, in der es Sünde und Vergänglichkeit nicht mehr giebt, ausschütten können.

a) Jene supranaturale Fassung des Heilsgutes, die nothwendig aus der Gottesidee Jesu folgt, führt zu einer eschatologischen Bestimmung desselben. Das Reich Gottes ist eine zukünftige Grösse; es wird realisiert werden, wenn Gottes Macht in schöpferischer, wunderbarer Weise zu wirken beginnt und alles neu macht. Man muss sich klar machen, dass dieser eschatologische Charakter des Reiches Gottes einen anderen Sinn hat, als wenn man heute von einer „transcendenten“ oder „überweltlichen“ Art desselben redet. Schon der erste Blick zeigt, dass die zu Grunde liegende sinnliche Vorstellung eine andere ist. Der Gedanke von der Transcendenz des Heilsgutes beruht auf der Vorstellung, dass dem irdischen Schauplatze des natürlich-menschlichen Lebens der Himmel als Schauplatz eines geistig-übernatürlichen Lebens gegenübergestellt wird. Dagegen liegt dem eschatologischen Bilde Jesu vom Reiche Gottes die Vorstellung zu Grunde, dass die im Himmel befindlichen göttlichen Kräfte auf die Erde herabgebracht werden, um diese umzugestalten. Man darf diese Differenz in der Vorstellung nicht unterschätzen, sie bildet vielmehr, wie mir scheint, die Grundlage für eine

sachliche Verschiedenheit. Bei dem Begriff des „überweltlichen“ Heilsgutes bleibt der Zusammenhang desselben mit der irdischen Welt ausser Betracht. Es wird von dieser ganz abgelöst; der „Geist“ hat wohl seine Wiege, nicht aber seine Heimath auf Erden. Die Ansicht Jesu scheint mir eine andere zu sein, und ich fürchte, dass die Unmittelbarkeit und Naivität seiner Empfindungen in der Darstellung verkürzt wird, wenn man den Unterschied nicht beachtet. Bei ihm wird die Erde durch Gottes Allmachtswirken wohl umgewandelt, aber nicht in ihrer Art vernichtet (oben p. 23 f. 142 ff.); wohl wird alles neu und erhält verklärte Gestalt, aber es wird nur der ursprünglich intendirte, schöpferische Gedanke in jeder Beziehung zur vollen Ausführung gebracht, indem Sünde und Vergänglichkeit ihrer Macht beraubt werden. Man vergegenwärtige sich doch das Weltbild Jesu. Uns erscheint freilich die Erde nur als ein geringfügiger Punkt neben den unermesslich sich dehnenden Welten; anders bei Jesu; wohl gilt sie ihm Gott gegenüber und seiner unendlichen Macht als ein Nichts; aber doch ist sie der räumliche Mittelpunkt der Welt, eine dem Himmel coordinirte Grösse (vgl. Gen. 1, 1). Wie der Himmel die Stätte des göttlichen, himmlischen Lebens, so ist die Erde die Stätte des kreatürlichen, des menschlichen Lebens, und so bleibt sie auch der Schauplatz des Reiches Gottes für die Menschen. Mensch und Erde gehören auf's Engste zusammen, die Erde ist und bleibt die Heimath des Menschen. Zum Beweise berufe ich mich auf Jesu Parusiereden; ich habe gezeigt, dass es sich in der Schilderung der Parusie für ihn nicht um blosse Bilder für übersinnliche Realitäten handelt, sondern um einen sinnenfälligen Vorgang, der sich im Bereich der Erde abspielt (oben p. 143 f.); vor allem aber beweist die Thatsache der Parusieweissagung selbst für unsere These. Denn diese hat den Sinn, dass auf Erden, wo bisher der Teufel die Herrschaft führt, Gottes Herrschaft aufgerichtet werden soll. Bleibt aber neben dem Himmel die Erde der eigentliche Schauplatz des ewigen Lebens der Menschen, so stimmt hiermit auf's Schönste die Naivität und Unmittelbarkeit der Empfindungen zusammen, mit der Jesus das Natürliche und Geistige im ewigen Leben zusammengeschaut, die Fülle des natürlichen Lebens und der Glückseligkeit in den Gedanken des ewigen Lebens aufgenommen hat (oben p. 30 ff. 86 f.).

b) Doch so sicher mir bei ihm diese eschatologische Fassung des Reiches Gottes vorzuliegen scheint, so muss doch andererseits hervorgehoben werden, dass in seiner Anschauung starke Ansätze zu einer Umbildung der eschatologischen in eine transcendente Vorstellung vom Reiche Gottes vorliegen, und dass dieser Zug zur transcendenten Fassung der Heilsidee sich unter dem Eindruck seiner Todesgedanken

steigert. Man darf hier allerdings nicht verweisen auf seine geistige Erfassung des Heiles; denn diese ist an und für sich ebenso gleichgiltig gegen die transcendente wie gegen die eschatologische Auffassung vom Heile. Aber transcendent war ja ohne Zweifel der Gottesgedanke Jesu (oben p. 106 ff.) Wenn Gott mit seinem Sein und Wesen nicht in der Welt und ihrem Leben aufgeht, sondern in seiner unvergleichlichen Art sie unendlich überragt, so ist damit der Erde die himmlische Welt als der Schauplatz der überschüssigen unendlichen Kräfte Gottes und seines eigentlichen Wesens gegenübergestellt. Und wenn Gott wirklich so unvergleichlich erhaben und so allmächtig ist, wie Jesus ihn denkt, so mag die Erde wohl den Mittelpunkt der sichtbaren, der sinnlichen Welt bilden, sie bleibt doch ein Nichts Gott gegenüber, und deshalb liegt im Himmel, der übersinnlichen Welt Gottes und nicht in der Erde, der Menschenwelt, der Schwerpunkt der religiösen Betrachtung. Der Gegensatz zwischen beiden soll allerdings ausgeglichen werden, indem auch die Erde mit den Kräften des Himmels erfüllt wird; aber gegenwärtig stehen Erde und Himmel einander gegenüber. Auf Erden herrschen Vergänglichkeit und Sünde, herrscht der Teufel (p. 42 ff. 100 ff.); der Himmel aber ist schon jetzt die Stätte des Reiches Gottes (p. 28); in ihm walten alle jene Kräfte und Güter, welche der Fromme ersehnt. Man braucht nur den eschatologischen Gedanken auszuschneiden oder zurückzustellen, um eine rein transcendente Auffassung des Heiles zu erhalten. Wie sich nun die Unterschiede zwischen der himmlischen Welt und dem Reiche Gottes zu verwischen beginnen, so auch die Unterschiede zwischen dem Reiche Gottes und dem seligen Ort der entschlafenen Frommen. Wenn das Paradies auch nicht ohne Weiteres mit dem Reiche Gottes zu identifizieren ist, so bildet es doch eine Mittelstufe der Seligkeit zwischen dem Leben auf Erden und dem ewigen Leben im Reiche Gottes. Dann kann aber leicht an die Stelle des Unterschiedes zwischen dieser und der zukünftigen Welt der Unterschied zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen, himmlischen Welt treten.

Diese an sich sehr gewichtigen Momente gewinnen nun aber noch an Kraft durch den Todesgedanken Jesu. Offenbar erweist sich hier die transcendente Vorstellung als geeigneter, zum Ausdruck der Glaubensüberzeugung zu dienen als die eschatologische. Unmöglich konnte Jesus sich damit zufrieden geben, im Tode, d. h. im Paradiese zu bleiben, sondern sein Tod musste seine Erhöhung zum Menschensohn zur Rechten Gottes, mit sich führen. Man wird allerdings nicht behaupten dürfen, dass diese Hoffnung auf unmittelbare Erhöhung zu Gott eine völlige Durchbrechung seiner eschatologischen Heilsanschauung bezeichne. Seine Entrückung gen Himmel bringt ihn noch nicht, wie wir es gern

vorstellen, zu seinem abschliessenden Ziel, sondern dieser Aufenthalt ist nur ein vorläufiger; „er muss den Himmel einnehmen bis zu den Zeiten der Aufrichtung alles dessen, was Gott von Anbeginn durch den Mund seiner heiligen Propheten geredet hat“ (Act 3 21). Ganz analog ist die, sei es jüdische, sei es judenchristliche Darstellung Apc 12 5, wo der Messias vor den Nachstellungen des Drachen einstweilen im Himmel geborgen wird. Aber leicht ersichtlich ist doch, wie sehr diese Gedanken zu einer transcendenten Auffassung des Heils hindrängen mussten. Jesus selbst musste durch Auferweckung und Erhöhung seiner ganzen Person nach vollendet und in den Genuss des ewigen Lebens eingetreten sein; konnte denn dann das religiöse Gemüth wirklich im Ernste urtheilen, dass er seine abschliessende Bestimmung noch nicht erreicht habe, wo er doch Gottes vollkommene Gemeinschaft besass und zu seiner Rechten erhöht war? Ihm persönlich konnte die Rückkehr zur Erde gewiss keine grössere Seligkeit einbringen, als er sie bei Gott besass. So mussten die Blicke der Seinen noch mehr als zuvor gen Himmel sich richten, wo das den Menschen bestimmte Reich Gottes bereits in der Person des Menschensohnes vollendet war. Zugleich aber hatte Jesus verheissen, dass die Frucht seines Todes, nämlich das ewige Leben in Gottes voller Gemeinschaft, nicht nur ihm persönlich, sondern auch den Seinen unmittelbar zu Gute kommen solle; er hatte ihnen die Gabe des heiligen Geistes und seine bleibende (unsichtbare) Vereinigung mit ihnen in Aussicht gestellt. Es liegt auf der Hand, wie sehr durch diese Gedanken die transcendent Fassung des Heilsgutes verstärkt werden musste, wie leicht der transcendent dem eschatologischen Gesichtspunkt übergeordnet werden konnte. Dieser Prozess ist zum Abschluss erst in der Phase der altkatholischen Kirche gekommen, im Urchristenthum lässt sich deutlich das Ringen beider Vorstellungen mit einander beobachten. Jesus selbst hat zur transcendenten Fassung des Heilsgutes zwar einen mächtigen Anstoss gegeben, aber bei ihm selbst bleibt die herrschende Vorstellung bis an's Ende die eschatologische.

c) Die eschatologische, supranaturalistische Anschauung vom Reiche Gottes, welche am Gedanken der Einzigartigkeit Gottes orientirt ist, übt nun auch einen weitgehenden Einfluss auf Jesu Anschauung von der Welt und vom Werthe des Lebens. Liegt das Heil, dessen Erlangung das höchste Streben des Menschen sein muss, nicht auf gleicher Linie mit dem irdischen Leben, mit den Fähigkeiten und Kräften des Menschen, geht es darüber hinaus und bildet eine höhere Stufe des Seins, so kann es natürlich durch menschliches Streben und menschliche Kraft nicht erreicht werden, sondern nur durch Gottes Kraft und Gottes Gnade. Ist das ewige Leben im Reiche Gottes etwas anderes und höheres

als das irdische Leben, ist es an Werth so unvergleichlich höher als das irdische, wie Gott über die Welt unendlich erhaben ist, so verliert dies irdische Leben an Werth; es ist nicht mehr das einzig zu erstrebende Ziel; dem Reiche Gottes gegenüber kann es überhaupt nicht mehr in Betracht kommen; wo es zu diesem in Gegensatz tritt, wird es werthlos. Deshalb muss in diesem Falle der Mensch allen Gütern, ja selbst dem eigenen Leben unbedingt entsagen. Der weite Raum, den in Jesu Anschauung die Aufopferung und Selbstverleugnung einnehmen, beweist, dass das Reich Gottes unvergleichlich werthvoller ist, als diese gegenwärtige Welt (p. 62 ff.).

Aber der Gegensatz zwischen Reich Gottes und der Welt ist kein nothwendiger, aus dem Wesen beider unvermeidlich hervorgehender. Auch hier zeigt sich die Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen einer transcendenten und der eschatologischen Auffassung des Heiles. Ist der Gesichtspunkt der Transcendenz der ausschlaggebende, so wird bei einer Vergleichung dieses Lebens mit dem ewigen konsequenter Weise die Verschiedenheit zwischen beiden schärfer betont werden müssen, als ihre Gleichartigkeit; der Gegensatz erscheint hier als ein nothwendiger und ursprünglicher, weil die Verschiedenheit eine ursprüngliche ist. In ihrer Konsequenz führt deshalb die transcendente Auffassung des Heiles zu einem Dualismus zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Teufel, zwischen Geist und Fleisch. Bei Jesu fehlt es an einem solchen Dualismus, an der Spannung zwischen Reich Gottes und Welt nicht; aber diese ist keine ursprüngliche und prinzipielle, sondern eine empirische und zeitweilige. Wie Gott die Welt gut geschaffen hat (vgl. p. 67), und die Ordnung und das Leben der Natur Gottes Güte bezeugt (p. 62), so ist das letzte Ziel der Wege Gottes, dass die Welt, die Erde, völlig zum Schauplatz des Reiches Gottes werde, dass die dämonischen Gewalten der Ohnmacht anheimfallen (p. 48). Dem entsprechend ist der Gegensatz zwischen diesem und dem ewigen Leben kein absoluter; vielmehr stimmen im letzten Grunde Irdisches und Ewiges, Welt und Reich Gottes sehr wohl zusammen, haben doch beide ihren Ursprung und ihr letztes Ziel in Gott (p. 85 f.). Allerdings handelt es sich im ewigen Leben noch um etwas ganz Anderes als um eine geradlinige Steigerung des natürlichen Lebens, aber es bleibt doch dabei, dass im letzten Grunde kein unauflöslicher Gegensatz, sondern eine Harmonie zwischen diesem Leben und dem ewigen besteht. Dies natürliche Leben kann sich nicht aus sich heraus zum ewigen entfalten; insofern bleibt es beim Supranaturalismus; aber das ewige Leben steht nicht nur im Gegensatz zum natürlichen, sondern ist zugleich die völlige Realisirung der Natur des Lebens; die Schöpfung selbst zielt auf die Errichtung des Reiches Gottes ab.

Deshalb finden wir bei Jesu keine asketische, dies Leben verneinende Tendenz vor. Wenn dies irdische Leben in verklärter Gestalt auch in's ewige Leben herübergenommen wird, wenn also das ewige Leben zugleich die Potenzirung menschlicher Freude und menschlichen Wohlbefindens sein wird (p. 30—36), dann hat offenbar die natürliche Lebensfreude auch in der Gegenwart ihr gutes Recht (p. 58 ff.); die Güter dieses Lebens, Ehe, Familie, Eigenthum, Volksthum und alle natürlichen Güter sind auch für den Frommen nicht ohne Werth, sondern wirkliche Güter, Gaben der väterlichen Liebe Gottes. Die natürliche Freude an diesen Gütern braucht durchaus nicht die religiöse Grundstimmung zu dämpfen, sondern, wie die Freude an Gottes Gabe diese Stimmung neu anregen kann, so wird auch die natürliche Freude der angemessene Ausdruck für die freudige religiöse Grundstimmung sein. Ebenso sind die, aus diesen Gütern entspringenden Pflichten zwar an sich natürlicher, weltlicher Art, können aber doch mit der zum Reiche Gottes gehörigen Gerechtigkeit einen unzertrennlichen Bund eingehen.

Stimmen so im letzten Grunde Reich Gottes und Welt zusammen, so darf freilich der scharfe Gegensatz zwischen der jetzigen Weltgestalt und dem Reiche Gottes nicht übersehen werden. Im ewigen Leben handelt es sich um mehr als um die blosse Entfaltung des natürlichen Lebens, nämlich zugleich um die schöpferische Entfaltung ganz neuer, von den natürlichen spezifisch verschiedener Kräfte und Güter. Deshalb sind die Güter dieses Lebens, wenn auch wirkliche Güter, doch gegenüber den ewigen nur gering zu nennen und können den Vergleich mit diesen in keiner Weise aushalten. Ja mehr noch, wenn auch durch das Evangelium jene ewigen Güter des Reiches Gottes bereits gegenwärtig ausgeboten und eingehändigt werden können, so nehmen sie doch eine unvollkommene, dieser Weltgestalt entsprechende Form an. Die Gerechtigkeit kann, obwohl sie an dem absoluten Massstabe der Vollkommenheit Gottes orientirt ist, unter den vergänglichen Ordnungen dieses Lebens und bei der Fortdauer der Sünde doch nur in mangelhafter, unvollkommener Weise zur Geltung kommen (p. 100—103). Ebenso gehört die volle Gottessohnschaft der Jünger Jesu noch der Zukunft an, denn die volle Sohnschaft bringt die pneumatische, himmlische Art des ganzen Wesens mit sich (p. 117—120).

Deshalb ist die religiöse Grundanschauung Jesu charakterisirt durch einen starken Drang, durch eine heisse Sehnsucht nach der Vollendung. Die Güter der Gegenwart, auch die im Evangelium dargebotenen, geschweige denn die natürlichen, wiegen die Seele nicht in eine vollständige Ruhe ein, sondern regen sie an zu kräftigem Streben nach dem Ziele des ewigen Lebens. Die religiöse Stimmung Jesu ist

durchaus nicht nur, aber stets zugleich Hoffnung. Damit meine ich nicht jede momentane Stimmung; es giebt im geistigen Leben ein stetes Ebben und Fluthen, und in keinem Augenblicke wird der ganze reiche Inhalt des Lebens auf einmal durchlebt; aber die Grundstimmung, zu der Jesus in seiner ganzen geistigen Haltung immer wieder zurückkehrte, schloss in sich ein die lebendige Hoffnung auf die Zukunft des Reiches Gottes.

Mehr freilich darf nicht behauptet werden. Die Hoffnung bildet nicht den ganzen oder auch nur den überwiegenden Theil seines religiösen Lebens. Denn die Hoffnung kann keinen weiteren Spielraum haben als die supranaturale, eschatologische Anschauung vom Reiche Gottes, und diese gründet sich nur auf eine Seite des Gottesgedankens, nämlich auf Gottes Einzigartigkeit und Erhabenheit über die Welt.

IV. Schon diese Erhabenheit über die Welt bezeichnete für Jesum kein rein gegensätzliches, negatives Verhältniss zur Welt, sondern schloss den Gedanken der Schöpfung und der Allmachtswirkungen Gottes in der Welt ein. Darüber hinaus setzt aber der Gedanke von Gott als dem Vater eine positive, geistige Beziehung zur Welt. Nicht in der Schöpfung der Welt und der Menschen, sondern in seinem eigenen inneren Erleben fand Jesus die Gewähr für Gottes Vatergüte. Unmittelbar in dieser ihm eigenen Erkenntniss Gottes als seines Vaters wurzelt aber seine Ueberzeugung, dass Gott sich allen Menschen zum Vater gegeben habe (p. 114f.).

Diesem rein geistigen, ethischen Gottesgedanken entspricht aber nothwendig eine rein geistige Erfassung der Heilsgüter des Reiches Gottes. Wie Gott seine Vatergüte stetig und allgemein bewährt, wie er nicht erst in Zukunft Vater wird, sondern sich jetzt schon als Vater verhält, so kann man nicht erst in der Zukunft des Reiches Gottes, sondern schon in der Gegenwart diese väterliche Liebe sich mit Bewusstsein aneignen und zum Vater in ein Kindschaftsverhältniss eintreten. Nothwendig führt also die Idee von Gott als dem Vater zu dem Gedanken einer geistigen Gemeinschaft mit Gott, zu einem geistigen Genuss der Güter des Reiches Gottes.

Um jedes Missverständniss auszuschliessen, hebe ich ausdrücklich hervor, dass von einem Gegensatz, von einer inneren bewussten Spannung beider Anschauungen von Gott und dem Reiche Gottes bei Jesu keine Rede sein kann. Vielmehr sind beide auf's innigste mit einander verbunden. Es thut der Erhabenheit und Heiligkeit Gottes nicht den geringsten Abbruch, wenn er sich zu den Menschen in ein Vaterverhältniss stellt. Die erste Forderung für sie bleibt diese, seinen Namen zu

heiligen, ihn über alle Dinge zu lieben und zu fürchten, seine Vollkommenheit in sich nachzubilden. Gott bleibt, was er ist; er bleibt die unbedingte Norm, bleibt der allein Gute, bleibt der ausschliessliche Grund alles Heiles. Ebenso wenig leidet der Gedanke der Vaterliebe Gottes durch seine Verknüpfung mit der Idee der Einzigartigkeit Gottes. Der im Himmel thront, nimmt sich aller mit mehr als Vaterliebe an, sorgt auch für die geringsten Bedürfnisse seiner Kinder, achtet gerade die geringsten am höchsten; kurz dies Verhältniss ist zu jedem Einzelnen so individuell, so persönlich, als ob er der Einzige wäre. Man muss aber noch mehr sagen. Die beiden Gedanken von Gott schädigen einander nicht nur nicht, sondern bedingen und fordern sich gegenseitig. Der Gedanke der väterlichen Liebe vollendet sich erst in diesem Verhältniss, in dem der Allmächtige unter voller Wahrung seiner übergeordneten Stellung den Menschen in freier, zuvorkommender, unverdienter Liebe zu sich emporhebt, und die Allmacht findet erst die höchste und schwierigste, wahrhaft ihrer würdige Aufgabe in dem thatsächlichen Erweis der väterlichen Liebe gegen die Menschen, in ihrer Begabung mit dem Reiche Gottes.

Ebenso wie die beiden Momente der Gottesidee, gehören auch die entsprechenden Anschauungen vom Reiche Gottes eng zusammen. Denn in dem Kommen des supranaturalen Reiches Gottes bewährt Gott zugleich das höchste Mass seiner allmächtigen Kraft und seiner väterlichen Liebe. Die im Evangelium dargebotene Erkenntniss Gottes gewährleistet das künftige vollkommene Gottschau, und die Gotteskindschaft die vollendete Gottessohnschaft im künftigen Aeon. Umgekehrt ist erst die künftige supranaturale und pneumatische Sohnschaft die definitive Vollendung der jetzigen geistigen, ethisch-religiösen Gotteskindschaft. Die gleiche unbefangene Verbindung der geistigen religiös-ethischen mit der supranaturalistischen Anschauung vom Heile zeigt das Wort vom Abendmahl und die Verheissung des Geistes. Es gilt Jesu als ein Fortschritt über seine bisherige rein geistige Einwirkung auf die Jünger, dass er durch seinen Tod in den Stand gesetzt werden soll, ihnen unmittelbaren Antheil an seinem supranaturalen, pneumatischen Leben in Gott zu geben. Wie in ihm selbst bereits der Geist Gottes wirkt, so soll er auch seinen Jüngern zu Theil werden. Der Bund mit Gott ist ihm nicht bloss gedankenmässige Beziehung der Menschen auf Gott, sondern hat seinen Grund darin, dass Gott sich zu den Jüngern in reale Beziehung setzt, ihnen seinen Geist sendet. Und — das soll noch einmal hervorgehoben werden — diese Mittheilung des überweltlichen Lebens Gottes ist nach Jesu Meinung ein Fortschritt über alle bisherigen im Evangelium beschlossenen Gnadenerweisungen Gottes.

Aber wenn es auch gänzlich verfehlt wäre, von einem inneren Gegensatz dieser beiden so eng zusammengehörigen Anschauungen vom Heile zu reden, so kann, wo beide etwa im Gegensatz zu einander vorgestellt werden, nicht zweifelhaft sein, welcher von beiden er den Vorzug giebt. Das Wunder spielt in Jesu Anschauung eine grosse Rolle; aber seine Wunderwirksamkeit erschien ihm als das geringere gegenüber seiner Predigt (p. 51 ff.). Wo das Wunder ausser dem Zusammenhange mit dem Worte Gottes, mit der Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft, wohl gar im Gegensatze dazu auftritt, da bleibt es werthlos und nichtig. Diese Beobachtung bestätigt sich auch sonst. Zum Begriff eines Sohnes Gottes gehört die pneumatische Art, die Gleichheit des Wesens mit dem der Himmelsbewohner, aber es ist bezeichnend, dass Jesus davon so ganz absehen kann; in seinem Verhältniss zum Vater ist ihm das Werthvollste die gegenseitige völlige Erkenntniss; gerade der Sohn Gottes muss im Stande sein, auf Gottes Wunderhilfe zu verzichten; die werthvollste Wesensähnlichkeit mit Gott erlangt man durch Nachbildung seiner vollkommenen Liebe. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht auch die Verheissung der Geistessendung; ohne Zweifel wird Jesus auch eine Mittheilung seiner pneumatischen Wundermacht an die Jünger in Aussicht genommen haben. Aber gleichviel, ob diese Andeutung nur in den Berichten verloren gegangen, oder ob er selbst nicht für nöthig befunden hat, darauf hinzuweisen, die Wirkungen des Geistes sind jedenfalls in der Hauptsache als geistige gedacht. Der Geist sichert die geistige Ueberlegenheit über die Welt, er schenkt eine dem Evangelium gleichartige innere, freie und befreiende Gotteserkenntniss und bringt somit die geistige Gemeinschaft mit Gott zu ihrer Vollendung. So ist also für Jesus das geistige, rein innerliche, religiös-ethische Verhältniss zu Gott die Hauptsache, das eigentliche Wesen des Heiles. Undenkbar ist ihm zwar, dass diese rein geistige Gemeinschaft das einzige und ausschliessliche bleibt; gewiss wird Gott den Menschen durch und durch mit seinen Kräften erfüllen und zu einem pneumatischen Wesen umgestalten; dies pneumatische wirkt zugleich ethisch-religiös. Aber die eigentliche Hauptsache, der Lebensnerv der Seligkeit, bleibt doch das geistige Verhältniss von Person zu Person.

Deshalb ist im letzten Grunde nicht die Hoffnung das Ausschlaggebende für die religiöse Stimmung Jesu, sondern der gegenwärtige geistige Besitz. Denn es ist ja klar, dass man zu der ewig sich gleich bleibenden Vaterliebe Gottes allezeit in ein Verhältniss gegenseitiger, geistiger Liebe und Gemeinschaft treten kann, und eben diese geistige Gemeinschaft ist ein unvergleichlich werthvoller Besitz. Bleibt man dabei, die Summa aller Güter Gottes als das Reich Gottes zu bezeichnen,

so muss man sagen: Das Reich ist schon da. Freilich in seiner vollendeten Form, in supranaturalistischer, pneumatischer Existenz ist es noch nicht vorhanden. In dieser Hinsicht ist erst ein Anfang gemacht, sofern jene Kräfte in der Person Jesu wirksam sind; aber trotzdem ist es vorhanden, in der Hauptsache wirklich und wirksam vorhanden, nämlich in geistiger Weise. Im Evangelium und den von ihm ausgehenden, seelenrettenden Kräften und Erfolgen ist das Reich Gottes da. In einer Summe von innerlich zusammenhängenden Gütern, die im Worte geistig dargeboten und im Glauben innerlich angeeignet werden können, ist der geistige, innerlich der persönlichen Aneignung fähige Inhalt des Reiches Gottes schon gegenwärtig da (p. 88. 177).

Es bedarf kaum des Beweises, dass das alles andere in sich umfassende gegenwärtige Heilsgut in der persönlichen, geistigen Gemeinschaft mit Gott besteht. Denn die Gedanken der Vatergüte Gottes und der Gotteskindschaft der Jünger Jesu bilden ja den eigentlichen Kern des Evangeliums. Nicht etwa die Gerechtigkeit, das thätige Verhalten des Menschen, sondern die Gottesgemeinschaft, das Ruhen in der Liebe Gottes bildet die eigentliche Mitte der geistigen Anschauung vom Reiche Gottes. Die Einzigartigkeit Gottes bringt es nothwendig mit sich, dass nicht Ethik, sondern Religion, nicht Gerechtigkeit, sondern Gotteskindschaft in Jesu Anschauung vom Reiche Gottes das Entscheidende ist (p. 103 ff.). Mit der Gotteskindschaft ist unmittelbar die Gotteserkenntniss gegeben, ohne die sie natürlich nicht bestehen kann. Diese ist keine abstrakte Verstandeserkenntniss, sondern eine lebendige Erkenntniss des Gemüths, die das ganze Wesen befruchtet und umbildet. Insofern schliesst die Gotteserkenntniss alle anderen geistigen Güter ein und fällt mit der Gottesgemeinschaft zusammen (p. 114 f. 122 f.). Mit dieser ist ferner die Vergebung der Sünden durch die Güte des himmlischen Vaters unmittelbar gegeben. Wie die Sünde das schwerste, ja schliesslich das einzige Hemmniss für den Eintritt in's Reich Gottes ist, so ist die Sündenvergebung der höchste und letztlich entscheidende Erweis der Vatergnade Gottes. Wie die Annahme oder Verwerfung im Gericht schliesslich über Verderben oder Seligkeit des Menschen entscheidet, so muss prinzipiell in der Sündenvergebung schon die ganze Gnade Gottes, Leben und Seligkeit mitbefasst sein. Insofern fällt auch die Sündenvergebung mit der Gottesgemeinschaft selbst zusammen, ja in ihr kommt der religiöse Charakter der Gottesgemeinschaft zu besonders deutlichem Ausdruck, insofern die göttliche Gnade hier nicht mit Hülfe, sondern trotz des Menschen das Kindschaftsverhältniss verwirklicht (p. 123—128).

Mit der Gottesgemeinschaft ist auch das erfolgreiche Streben nach der Gerechtigkeit eng verbunden. Denn der Inhalt der Gerechtigkeit

ist von dem leitenden Gottesgedanken direkt abhängig. Norm der Gerechtigkeit ist nämlich die unveränderliche Vollkommenheit des himmlischen Vaters (oben p. 89). Die gerechte Gesinnung ist allerdings mit dem Besitze der Gotteskindschaft nicht identisch, aber von ihr unabtrennbar; beide stehen in Wechselwirkung und bedingen sich gegenseitig. Es gehört zum Wesen der rechten Gotteskindschaft, dass sie das Streben nach der Gerechtigkeit anregt und befördert (p. 89. 123); umgekehrt ist der bleibende Besitz der Gottesgemeinschaft von der Uebung der Gerechtigkeit abhängig (p. 93 f.). Diese innere Zusammengehörigkeit beweist, dass die Gerechtigkeit ebenso wie die Gottesgemeinschaft einen selbständigen, einen unbedingten Werth hat; mit anderen Worten: sie ist keine blosse Vorbedingung für die Theilnahme am Reiche Gottes, sondern gehört zum geistigen Wesen des Gottesreiches selbst (p. 90—93), wenngleich die Gottesgemeinschaft ihr übergeordnet bleibt.

Mit der Gotteskindschaft ist weiter auch eine bestimmte Stellung zur Welt gegeben. Durch Gottes Fürsorge wird dem Menschen seine leiblich irdische Existenz gewährleistet und damit eine feste Grundlage für die volle Entfaltung seines gottgemässen Wesens und seiner geistigen Haltung gegeben. Das gläubige Gottvertrauen schliesst königliche Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber jeder natürlichen Macht und jeder menschlichen Autorität in sich ein. Solche Sicherheit und Freiheit in Gott vollendet sich und gipfelt in der vollen Herrschaft des Glaubens über die Welt (p. 129—132). Diese Weltherrschaft hängt nun allerdings nicht allein mit der Gotteskindschaft zusammen, sondern auch mit der Gerechtigkeit. Das Mass der Herrschaft, die ein Jeder im Reiche Gottes ausübt, bemisst sich nach dem Mass seiner demüthigen, dienenden Liebe. Denn durch diese überwindet er die Welt innerlich und erweitert den Wirkungskreis und damit das Herrschaftsgebiet der Liebe (p. 132—134). Beide Arten der Herrschaft gehören innerlich zusammen (p. 134). Uebergeordnet bleibt aber auch hier der religiöse Gedanke; denn ihrer Natur nach beschränkt sich die Liebe mit ihrer Herrschaft auf das geistige Gebiet der Menschenwelt, während der Glaube auch die Natur seiner Herrschaft unterordnet; ferner bleibt die Herrschaft der Liebe abhängig von der Empfänglichkeit, auf die sie trifft (p. 44f.), während die Glaubensherrschaft eine unbedingte ist.

Der schliessliche Ertrag dieses geistigen Genusses der Güter des Gottesreiches ist die geweihte und ruhige Gemüthsstimmung, die als Friede bezeichnet wird; mit ihr verbindet sich die kindliche Fröhlichkeit und sonnige Heiterkeit der Kinder Gottes, die ihr ganzes Leben

durchleuchtet. Jesu religiöse Grundstimmung ist eine freudige (p. 59 bis 62, 128 f.).

Eben diese Freude und innere Befriedigung, von welcher seine geistige Gesamthaltung beherrscht wird, beweist deutlich, dass im letzten Grunde der Schwerpunkt nicht in der Zukunft, sondern in der Gegenwart, nicht in der supranaturalistischen, sondern in der geistigen Erfassung des Reiches Gottes ruht. Durch den Glauben an die Predigt Jesu erreicht man eine wirkliche Annäherung an die vollkommene Seligkeit des ewigen Lebens. Allerdings nur eine Annäherung; denn selbst wenn man von dem supranaturalen Wesen des ewigen Lebens ganz absieht und nur den geistigen Inhalt desselben in's Auge fasst, muss doch zugestanden werden, dass auch in dieser Beziehung die Vollkommenheit nicht erreicht ist (p. 102 f.); aber doch schliesst diese Annäherung die Gewissheit in sich, das Ziel zu erreichen, weil das geistige Wesen Gottes und seines Reiches von Jesu in adäquater Weise erkannt wird.

Der Glaube an die Gegenwart des Reiches Gottes findet seine Begrenzung in dem Glauben an das zukünftige Reich, hat aber eine weitere Schranke an dem irdischen Leben und Wirken Jesu selbst. Dies gilt nicht nur unter dem Gesichtspunkt des supranaturalen Charakters des Gottesreiches; hier versteht es sich von selbst; wirkt auch bereits Gottes Geist in Jesu Person, so ist er doch noch nicht zum himmlischen Menschensohn erhöht, und wie sollte das supranaturale Reich Gottes vollendet sein, so lange der Herr dieses Reiches nicht vollendet ist! Aber auch in seiner geistigen Existenz ist Gottes Reich durch das irdische Wirken Jesu gehemmt; seine Gotteserkenntnis muss er in sinnliche, vieldeutige und missverständliche Worte fassen (Joh 16^{25 29}), aber adäquat, ihrem geistigen Wesen entsprechend, kann sie nur rein innerlich, von Geist zu Geist, mitgeteilt werden. Und, was noch wichtiger ist, von der in seiner einzelnen und sinnlich bedingten Person vorhandenen Gottessohnschaft sind alle anderen abhängig; sein Ziel aber ist, dass alle frei aus sich selbst heraus und unmittelbar mit Gott verkehren. Dies ist wiederum nur möglich, wenn Gott nicht mehr durch ihn mit den Menschen in Verkehr tritt, sondern selbst in jedem von ihnen Wohnung macht durch seinen Geist (p. 165). Durch Jesu Tod wird also nicht nur ein breiter Strom überweltlicher Kräfte in seine Gemeinde übergeleitet, sondern zugleich wird dadurch der geistige Besitz des Reiches Gottes völlig gemacht, prinzipiell in jedem Einzelnen zur höchsten Stufe gebracht.

Es ist schon hervorgehoben, dass diese geistige Auffassung der Güter des Reiches Gottes im engsten Zusammenhange mit dem reli-

giösen Individualismus Jesu steht (p. 98 f., 177). Es wäre ohne jeden Sinn, den Werth der geistigen Güter, der Gemeinschaft mit Gott, der Vollkommenheit u. s. w. zu betonen, wenn man nicht zugleich den unvergleichlichen Werth der geistigen, auf Gott gerichteten Persönlichkeit hervorheben wollte. Jene geistigen Güter sind nur denkbar an der geistigen, ihrer selbst bewussten Persönlichkeit und dienen dazu, den persönlichen Charakter durch ihren steten Genuss zu vollenden. Die Weltherrschaft des Glaubens ist die höchste Steigerung der geistigen Freiheit und Herrschaft, zu der jede Person angelegt ist; das Streben nach Vollkommenheit hat wohl eine soziale Seite, führt aber doch zunächst zum persönlichen Erwerb eines vom sittlichen Gesetz beherrschten Charakters; Befriedigung und Freude ist überhaupt nur denkbar als Erwerb des persönlichen Selbstgefühls. Vor allem aber weisen Gotteserkenntnis und Sündenvergebung, diese rein religiösen Güter, auf eine Sphäre, in welcher der Mensch, unbeirrt und ungehemmt durch alles Kreatürliche, mit seinem Gott verkehrt. Gott selbst ist das Urbild aller Persönlichkeit und deshalb muss, wo die Gottesgemeinschaft als das höchste Gut für den Menschen gilt, dieser vor allem als Persönlichkeit, als religiöse Individualität gefasst werden und individuell, weil für Personen bestimmt, muss auch das höchste Gut gedacht werden.

Aber freilich etwas rein Individuelles ist das Reich Gottes nicht, sondern für viele ist es bestimmt (Mc 4 30—32 vgl. 10 45 14 24), und diese vielen bilden kein Konglomerat, sondern eine geordnete Gemeinschaft, ein wirkliches Reich (oben p. 20 f. 44). In diesem Reiche übt Jeder Herrschaft nach dem Masse seiner treuen, aufopfernden Liebe (p. 132 f.), und hier findet der gemeinschaftliche Friede, jedes im Sinne Jesu geschlossene Liebes- und Freundschaftsverhältniss seine bleibende Stätte; das Reich Gottes involvirt auch die Vollendung der religiösen Bruderschaft (p. 97). Schon in der ewig gültigen Ordnung der allgemeinen Nächstenliebe kommt diese gemeinschaftliche Art des Heilsgutes zum Ausdruck (p. 48). Freilich der eigentliche Grundgedanke, das übergeordnete Moment in der Idee des Reiches Gottes ist nicht das soziale, sondern das persönliche. Nicht auf den Einzelnen in willkürlicher Isolirung von der Gemeinschaft, aber doch auf den Einzelnen als geistige Persönlichkeit, die ihr höchstes Lebensziel in der Gemeinschaft mit Gott findet, wird das Gut des Reiches Gottes bezogen. Der religiöse Gedanke der Gotteskindschaft bleibt dem ethischen der Bruderschaft übergeordnet.

V. a) Es erübrigt zum Schluss noch, festzustellen, in welchem Verhältniss diese Lehre Jesu von der Seligkeit zu der jüdischen steht und in welchem Masse sie eine Weiterentwicklung nothwendig macht. Mit gewisser Berechtigung wird man sagen dürfen, dass Jesus nicht in eine Reihe mit anderen Religionsstiftern gestellt werden darf. Weder hat er ursprünglich an die Gründung einer eigenen Religionsgemeinde gedacht (p. 170 vgl. aber 46f.), noch hat er einen anderen Gott verkündigen wollen, als ihn Israel verehrte. Dem entspricht auch seine Stellung zu dem Heilsgute der jüdischen Religion. Eben das Gut, welches im Mittelpunkt der jüdisch-apokalyptischen Erwartung stand, erkannte auch er als höchstes Gut an (p. 39—41). Nicht mit dem Anspruch trat er auf, ein neues religiöses Gut zu verkündigen, sondern mit dem höheren Anspruch, jenes erhoffte höchste Gut zu realisiren, den Glauben in Schauen, die Religion in übersinnliche Wirklichkeit umzuwandeln. Aber dieser Anspruch war in einem neuen, so noch nicht erlebten Verhältniss zu Gott begründet. Deshalb hat er thatsächlich und in bewusster Weise eine neue Religion gestiftet bis zu der Zeit, wenn er alle Religionen überflüssig machen würde. Wie in seiner Jüngerschaft in Wahrheit die neue, Gott wohlgefällige Religionsgemeinde vorhanden ist und er selbst ihre Umbildung zu seiner Gemeinde nach seinem Tode in Aussicht genommen hat, wie ferner sein Wort allein die autoritative Offenbarung Gottes ist, weil er allein den Vater vollkommen erkannt hat (p. 172), so ist thatsächlich auch das höchste Gut, das er verkündigt, von dem jüdischen sehr bestimmt unterschieden. Denn während in der jüdischen Hoffnung alle Züge entweder als gleichwerthig neben einander gestellt werden, oder die irdisch-sinnlichen bevorzugt werden, hat Jesus über eine Gesamtanschauung vom Heile verfügt, in der die einzelnen Bestandtheile desselben ihrem Werthe nach abgestuft und dieser Werth in anderer, geistiger Weise bestimmt wird.

Die Verwandtschaft der Idee Jesu mit der jüdisch-apokalyptischen bleibt immerhin sehr gross. Er hatte ein gutes Recht dazu, dies höchste Gut mit demselben Ausdruck, als Reich Gottes, zu bezeichnen, wie die Apokalyptik. Denn in allen Zügen, in welchen diese das Bild des Reiches Gottes gezeichnet hatte, vermochte er einen guten Sinn zu finden. Nicht nur übernahm er, wie das Judenthum, den berechtigten Inhalt des irdischen Lebens in verklärter Gestalt auch in die Anschauung des ewigen Lebens, er vermochte selbst in der seiner Denkweise am schärfsten entgegengesetzten politischen Zeichnung des Reiches einen berechtigten Kern zu finden und insofern sie sich anzueignen. Vor allem trifft seine Idee mit der jüdischen darin zusammen, dass

beide von einem strengen Monotheismus ausgehen. Denn mit der Betonung der Einzigartigkeit Gottes und seiner unendlichen Erhabenheit hängt, wie wir schon sahen, die supranaturale, pneumatische Art des Reiches Gottes eng zusammen. In dieser Beziehung findet die im Judenthum vorhandene Tendenz in der Predigt Jesu ihren Höhepunkt.

Grösser freilich noch als die Verwandschaft ist der Gegensatz zwischen seiner Anschauung und dem Judenthum. Dieser zeigt sich vor allem in seiner geistigen Erfassung und seinem geistigen Verständniss der Güter des Reiches Gottes. Wie dieses aus der originalen Erkenntniss Gottes als des Vaters entspringt, so führt es zu einer vom Judenthum durchaus abweichenden Gesamtstimmung und zu einer eigenartigen Beurtheilung der Welt und des Lebens. Hand in Hand mit dieser neuen Religion geht ein neues Verständniss der Sittlichkeit. Die Gerechtigkeit wird in ihrem tiefsten Grunde als mit der Gottesgemeinschaft wesensverwandt anerkannt und damit die gesetzliche Haltung des Judenthums überboten. An Stelle des vorbereitenden, bedingten Charakters der Gerechtigkeit tritt ihre unbedingte Gültigkeit, die Anerkennung ihres absoluten Charakters.

b) Werfen wir endlich noch einen Blick auf das Verhältniss der Lehre Jesu von der Seligkeit zur nachfolgenden Entwicklung. Jedenfalls die meisten, vielleicht alle neutestamentlichen Schriften sind an wesentlich heidenchristliche Gemeinden geschrieben, versuchen also unvermeidlich in gewissem Masse das Christenthum unter dem Gesichtswinkel der hellenischen Welt darzustellen. Es ist aber eigenthümlich wahrzunehmen, in wie hohem Masse die geistige Vorstellung von der Seligkeit, die Jesu eigenster Besitz ist, geeignet war, vom Standpunkt hellenischer Bildung aus aufgefasst und verstanden zu werden. Allerdings nahm in der Philosophie der Hellenen die (theoretische) Erkenntniss eine dem praktischen Verhalten, der Sittlichkeit übergeordnete Stellung ein; in dieser Beziehung stand die Vorstellung Jesu zur hellenischen in scharfem Gegensatz; entweder musste die hellenische Vorstellung umgebildet oder das Evangelium verkürzt werden. Dies ist selbst in der johanneischen Theologie nicht geschehen. Aber über diesem Gegensatz darf die allgemeine Uebereinstimmung zwischen dem Seligkeitsideale Jesu und dem der hellenischen Bildung nicht übersehen werden. Sie besteht in dem Verständniss für geistige Werthe. Die geistige Gemeinschaft mit Gott durch die Erkenntniss seines Wesens, das ist ein Gedanke, für dessen Uebernahme die hellenische Welt disponirt sein musste. Diesen Gedanken aber zu betonen und nach allen Seiten hin auszubilden, veranlasste die Apostel nicht nur Rücksicht auf das Verständniss ihrer Leser, sondern vor allem die innere Notwendig-

keit, bei dem immer längeren Verzuge der Parusie der Güter sich bewusst zu werden, welche Christus bereits bei seiner ersten Erscheinung seiner Gemeinde gebracht hatte.

Mit der geistigen Erfassung der Seligkeit verband sich bei Jesu eine stark supranaturale Auffassung des Heilsgutes. Diese hatte ihre Spitze in der Hoffnung auf das nahe Ende. In dieser Form bedeutete wiederum der christliche Gedanke den schärfsten Gegensatz gegen die hellenische Bildung. Aber in anderer Form hatte schon die alte platonische, noch viel mehr die alexandrinische Philosophie Raum für den Supranaturalismus, ich meine die Form der Transcendenz. Der von dieser unabtrennbare dualistische Gegensatz zwischen Geist und Stoff ist für die griechische Philosophie von Anfang an charakteristisch. Im Neuen Testament ist zwar die eschatologische Stimmung nirgends, selbst im Johannesevangelium nicht, aufgegeben, aber die Verzögerung des Endes musste dazu mitwirken, sie zurückzudrängen; vor allem aber war durch die Auferstehung und Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes und durch die Geistessendung dem Urchristenthum ein starker Anstoss zur transcendenten Auffassung des Heilsgutes gegeben. Diese musste freilich in ihrer Konsequenz zu einer veränderten Stimmung und zu einer anderen Auffassung des Lebens führen. Ein Anfang davon lässt sich aber nur in der paulinischen Anschauung nachweisen, und diese steht in dieser Beziehung im Neuen Testament isolirt da. Es bleibt also ein grosser Abstand zwischen der urchristlichen, auf Jesu Einwirkungen zurückgehenden Vorstellung von der Seligkeit und der altkatholischen, die zugleich von spezifisch hellenisch-römischen Motiven beeinflusst ist. Aber doch hat mit innerer Nothwendigkeit die innere Entwicklung zu einer Annäherung des christlichen an das hellenische Seligkeitsideal geführt.

Geschichte
der
altchristlichen Litteratur
in den ersten drei Jahrhunderten.

Von
D. G. Krüger,
Professor der Theologie in Giessen.
Erste und zweite Auflage.
8. 1895. M. 4.80. Geb. M. 5.80.
(Grundriss der theologischen Wissenschaften. II. Reihe. 3. Band.)

Einleitung in das Neue Testament.

Von
D. A. Jülicher,
Professor der Theologie in Marburg.
Erste und zweite Auflage.
8. 1894. M. 6.—. Geb. M. 7.—.
(Grundriss der theologischen Wissenschaften. III. 1.)

Neutestamentliche Zeitgeschichte.

Von
Lic. O. Holtzmann,
Professor der Theologie in Giessen.
8. 1895. M. 4.50. Geb. M. 5.50.
(Grundriss der theologischen Wissenschaften. II. Reihe. 2. Band.)

Der
Grundcharakter der Ethik Jesu
im Verhältniss
zu
den messianischen Hoffnungen seines Volkes
und
seinem eigenen Messiasbewusstsein.

Von
Lic. Eugen Ehrhardt,
Docent an der theologischen Facultät zu Paris.
8. 1895. M. 2.—.

Die
alttestamentlichen Citate bei Paulus
textkritisch und biblisch-theologisch gewürdigt
nebst einem Anhang
über das Verhältniss des Apostels zu Philo.

Von
Lic. Hans Vollmer
in Bonn.
8. 1895. M. 2.80.

Das Leben Jesu

von

D. James Stalker.

Autorisirte Uebersetzung aus dem Englischen.

Nr. 8. 1895. M. —.80. Gebunden M. 1.20.

In meinem Verlage sind die von

C. Grafe und **J. Meinhold**,

Professoren an der ev. theologischen Fakultät in Bonn,

beim letzten Ferienturs (Herbst 1894) gehaltenen Vorträge erschienen:

**Grafe, Die neuesten Forschungen über die urchristliche
Abendmahlsfeier.**

„Zeitschrift für Theologie und Kirche“, Jahrgang 1895, zweites Heft.

Einzelpreis des Heftes M. 1.20.

Meinhold, Wider den Kleinglauben.

Ein ernstes Wort an die evangelischen Christen aller Parteien.

Zweiter, durchgesehener Abdruck.

8. 1895. M. 1.—.

Inhalt: 1. Die Anfänge der israelitischen Religion und Geschichte. 2. Wider den
Kleinglauben.

Der biblische Wunderbegriff.

Von

Dr. th. **C. Ménégez**,

Professor an der protestantisch-theologischen Fakultät zu Paris.

Mit Nachträgen deutsch herausgegeben

von

Dr. th. **H. Baur**,

ev. Pastor in Münsingen (Württemberg).

8. 1895. M. —.80.

BT
94
T5

Titius, Arthur, b.1864.

Jesu Lehre vom Reiche Gottes. Freiburg i.B.,
Mohr, 1895.

xii, 199p. 25cm. (His Die neutestamentliche
Lehre von der Seligkeit, und ihre Bedeutung
für die Gegenwart, Th.1)

1. Kingdom of God--Biblical teaching. 2.
Bible. N.T.--Theology. I. Title. II. Series.

A 3432

CCSC/mmb

● A 3432

